التنقيح

تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري ﷺ

الجزء الأول

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم مدظله

مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية

التنقيح

بسم الله الرحمن الرحيم

التنقيح

تعليقة موسعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري تتئ

الجزء الأول

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم

مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية

الطبعة الأولى
١٤٣١هـ - ٢٠١٠م

مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية

العراق - النجف الأشرف - شارع الرسول - ص.ب ١٥٥٠١
العنوان الإلكتروني: www.yanabee.org
البريد الإلكتروني: info@yanabee.org
هاتف: ٠٩٦٣٣ ٣٧١٧٩٧ - ٠٩٦٣٣ ٣٣٢٩١٣

مقدمة الناشر:

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرنا أن نقدم نتاجاً علمياً آخر لسماحة آية الله العظمى السيد محمد سعيد الحكيم (دام ظله الشريف) وهو ما سطره من بحوث علمية و تعليقات و مناقشات معمقة في فترة شبابه قبل أربعة عقود أو أكثر لكتاب فرائد الأصول للشيخ الأعظم الأنصاري (رضوان الله عليه) أبّان تدريسه في مرحلة السطوح لهذا السفر القيم المعتمد في الحوزات العلمية حيث كان سماحته (مد ظله) ـ ملتزماً منذ بواكير عمره العلمي ـ بالدقة وكتابة ما يدرسه وما يدرّسه لطلابه من دروس و بحوث.

إلا أنها لم يقدّر لها أن تنشر في الفترات السابقة يوم كان نظام الحكم في العراق يحارب الحوزة العلمية وعلماءها ويحد من نشر ثقافتها ويقتل أو يسجن أو يشرد رجالاتها ويطال منع الرقابة في وزارة اعلامه كتباً لمؤلفين كبار.

وشاءت العناية الإلهية أن تحفظ هذه الصحف من التلف والمصادرة يوم تعرض سماحته (مد ظله) للاعتقال وتعرض منزله للتفتيش والعبث من قبل السلطة الجائرة آنذاك.

ونظراً لمكانة كتاب الشيخ الأعظم الأنصاري (أعلى الله مقامه) واهتمام الاساتذة والعلماء الأعلام بالبحوث و التعليقات العلمية عليه وكذلك أهمية التنقيح الذي سطره سماحة السيد الحكيم (أطال الله بقاءه) وما يشتمل عليه من مبانٍ واطروحات علمية حديثة.

يشرفنا في مؤسسة الحكمة للثقافة الاسلامية أن نساهم في إخراج هذا السفر القيّم الذي يمثل نتاجاً لأحد أبرز أعلام الحوزة العلمية أثناء تدريسه لطلابه في مرحلة السطوح العالية ، لينتفع منه رواد العلم و أهل الفضل و التحصيل في الحوزات العلمية.

كما نود أن نشير الى أننا إعتمدنا عند الطبع والإخراج على نفس النسخة التي إعتمدها سماحة السيد لممارسته بعد أن كان يقابلها ببعض النسخ.

نسأل الله تعالى أن يصون الحوزة العلمية ويسدد مسيرتها المباركة برعاية مولانا الإمام المهدي المنتظر (عجل الله تعالى فرجه الشريف) وان يحفظ مرجعنا المفدى وسائر المراجع والعلماء ويديمهم مناراً للعلم والمؤمنين إنه نعم المولى ونعم النصير.

بيروت ٢٥ / ذو الحجة / ١٤٣٠ هـ

١٢ / كانون أول / ٢٠٠٩

مؤسسة الحكمة للثقافة الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

فاعلم: أن المكلف(١) إذا التفت إلى حكم شرعي، فيحصل له [فإما

المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

اللهم إني أتوسل إليك بأحب الخلق عليك أن تكون في عوني وترزقني التوفيق والنجاح والفلاح والصلاح برحمتك يا أرحم الراحمين. أنت حسبي ونعم الوكيل. نعم المولى ونعم النصير.

(١) لعل الأولى عدم أخذ المكلف عنواناً للشاك، لظهوره في عدم ترتب الأحكام إلا بعد المفروغية عنه وإحرازه، مع أنه يكفي فيها احتمال كونه مكلفاً، فلو فرض التفات من ليس مكلفاً واقعاً، كالصبي وشك في كونه مكلفاً لجرى في حقه ما يجري في حق من يعلم بكونه مكلفاً، كالبالغ لو شك في بعض التكاليف الخاصة، لأن ملاك جريان الأحكام المذكورة ولزوم الفحص عن الأدلة والأصول والجري على مقتضياتها هو وجوب دفع الضرر المحتمل، الذي يكفي فيه احتمال

أن يحصل له] إما الشك فيه، أو القطع، أو الظن.

فإن حصل له الشك، فالمرجع فيه هي القواعد(١) الشرعية(٢) الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمى بـ (الأصول العملية)(٣)، وهي منحصرة في أربعة، لأن الشك:

الأصول العملية الأربعة ومجاريها

إما أن يلاحظ فيه(٤) الحالة السابقة أم لا.

فالأول: مجرى الاستصحاب.

كون الإنسان بالغاً مرتبة التكليف، نعم وضوح رفع القلم عن غير البالغ أوجب قصور الاحتمال المذكور عن من يعلم بعدم بلوغه.

(١) القواعد المذكورة شرعية كانت أو عقلية ليس موضوعها الشك المقابل للظن، بل مطلق الاحتمال، نعم لامجال للعمل بها مع قيام الحجة ـ كما يأتي في محله ـ ومن ثم كان الأولى للمصنف ﷺ تثليث الأقسام بوجه آخر، بان يقول: فإما أن يحصل له القطع أولا، وعلى الثاني فإما أن يقوم عنده طريق معتبر أولا، فعلى الأول يعمل بالطريق المذكور، وعلى الثاني يكون المرجع هو القواعد المذكورة.

(٢) القواعد المذكورة ليست شرعية فقط، بل بعضها عقلي محض، كالتخيير والاحتياط عند الشك في المكلف به، وبعضها شرعي وعقلي، كالبراءة وبعضها شرعي محض، كالاستصحاب. والكلام هنا يعم الجميع ولا يختص ببعضها.

(٣) لعل الوجه في تسميتها بالعملية كون الملحوظ فيها مقام العمل، بخلاف الطرق، فإن نظرها إلى الواقع، وهي في مقام بيانه والحكاية عنه، وإن كان من لوازم حجيتها العمل أيضاً.

(٤) فيه اشارة إلى أنه لا يكفي في جريان الاستصحاب وجود الحالة السابقة، بل لابد من ملاحظة الشارع لها في مقام التعبد، ولو كانت ولم يلحظها لم يجر الاستصحاب، كما هو الحال في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

والثاني: إما أن يكون الشك فيه في التكليف أم لا.

فالأول مجرى البراءة. والثاني: إما أن يمكن فيه الاحتياط أم لا(١)، فالأول مجرى قاعدة الاحتياط، والثاني مجرى التخيير(٢). وما ذكرنا هو المختار في مجاري الأصول الأربعة(٣).

---

(١) المراد عدم إمكان الاحتياط من حيث طبيعة الشك ـ كما في الدوران بين الوجوب والتحريم ـ لا الإمكان الفعلي، اذ قد يمتنع الاحتياط بالعجز عنه وإن كان ممكنا ذاتاً، كما لو علم بوجوب أحد شيئين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما، فإنه لا يجري التخيير حينئذ، بل قد يقال بتبعيض الاحتياط أو بسقوطه كلية.

اللهم إلا أن يقال: مختار المصنفؒ في مثله تبعيض الاحتياط، وهو راجع إلى التخيير. فلاحظ.

(٢) وعليه يكون مجرى التخيير الشك في المكلف به، مع أنهؒ جعله في المباحث الآتية من صور الشك في أصل التكليف، وخص الاحتياط بالشك في المكلف به.

و كأن ما هنا مبني على أن المراد بالشك في التكليف هو الشك بأصل التكليف لعدم العلم حتى بجنسه، أما ما يأتي فمبني على أن المراد به هو الشك بنوعه ولو كان جنسه معلوماً، فالفرق بينهما لفظي محض. فلاحظ.

(٣) لكن يأتي منهؒ إن شاءالله تعالى أن الرجوع إلى جملة من هذه الأصول في الشبهة الحكمية ـ التي هي محل الكلام ـ مشروط بالفحص، ولا يكفي فيه تحقق موضوعاتها المذكورة.

و لعلهؒ في مقام الاشارة الإجمالية لمجاري الأصول ـ كما هو المناسب للمقام ـ مع إيكال التفاصيل إلى محلها. ولأجله لا ينبغي الإهتمام بمثل هذه الإشكالات فيها ذكره وإطالة الكلام فيها، كما فعله غير واحد.

وقد وقع الخلاف فيها(١)، وتمام الكلام في كل واحد موكول إلى ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

مقاصد الكتاب

فالكلام يقع في مقاصد ثلاثة:

الأول: في القطع.

والثاني: في الظن.

والثالث: في الأصول العملية التي هي المرجع عند الشك.

---

(١) من الأخباريين حيث ذهبوا إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية مع أنها شك في التكليف، ومن المحقق القمي ﷺ حيث ذهب إلى عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة.

المقصدُ الأوّل

في البحث في حجيّة القطع

المقصد الأول

في البحث في حجية القطع

وجوب متابعة القطع

أما الكلام في المقصد الأول فنقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع(١)، وليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً(٢).

إطلاق الحجة على القطع والمراد منه

ومن هنا يعلم: أن إطلاق (الحجة) عليه ليس كإطلاق (الحجة) على

---

(١) بل هو بنفسه وصول للواقع ومنجز الواقع وثبوت العذر فيه من لوازم وصوله الذاتية التكوينية. ومعه لاحاجة إلى الاستدلال على حجيته بلزوم الدور أو التسلسل. بل لعله لا فائدة فيه، لأنه لا طريق إلى بطلانهما إلا العلم، فالاستدلال دوري، فتأمل.

(٢) إذ الجعل الشرعي إنما يتناول الأمور الاعتبارية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الاعتبار، دون الأمور التكوينية والذاتيات القائمة بنفسها مع قطع النظر عن الاعتبار.

الأمارات المعتبرة شرعاً، لأن الحجة عبارة عن: الوسط(١) الذي به يحتج على ثبوت الأكبر للأصغر، ويصير واسطة للقطع بثبوته له، كالتغير لإثبات حدوث العالم، فقولنا: الظن حجة، أو البينة حجة، أو فتوى المفتي حجة، يراد به كون هذه الأمور أوساطاً لإثبات أحكام متعلقاتها، فيقال: هذا مظنون الخمرية، وكل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. وكذلك قولنا: هذا الفعل مما أفتى المفتي بتحريمه، أو قامت البينة على كونه محرماً، وكل ما كان كذلك فهو حرام(٢).

وهذا بخلاف القطع، لأنه إذا قطع بوجوب شيء، فيقال: هذا واجب، وكل واجب محرم ضده أو يجب مقدمته(٣).

وكذلك العلم بالموضوعات، فإذا قطع بخمرية شيء، فيقال: هذا خمر، وكل خمر يجب الاجتناب عنه، ولا يقال: إن هذا معلوم الخمرية، وكل معلوم الخمرية حكمه كذا، لأن أحكام الخمر إنما تثبت للخمر، لا لما علم أنه خمر.

---

(١) وهو المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى في القياس المنطقي. وهذا أحد القولين في معنى الحجة عندهم. وعن ظاهر التفتازاني أنها تمام المقدمتين المشتملتين على الأوسط القياسي.

(٢) والكبريات المذكورة مستفادة من الأدلة الشرعية الدالة على اعتبار هذه الأمور، فالأمور المذكورة علة لثبوت الأحكام الظاهرية الناشئة منها والمترتبة عليها، وإن لم تؤخذ في موضوعات الأحكام الواقعية.

(٣) فإن حرمة الضد ووجوب المقدمة من لوازم مطلق الواجب، لاخصوص المعلوم منه.

والحاصل: أن كون القطع حجة غير معقول، لأن الحجة ما يوجب القطع بالمطلوب(١)، فلا يطلق على نفس القطع(٢).

انقسام القطع إلى طريقي وموضوعي

هذا كله بالنسبة إلى حكم متعلق القطع وهو الأمر المقطوع به، وأما بالنسبة إلى حكم آخر، فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه، فيقال: إن الشيء المعلوم بوصف كونه معلوماً حكمه كذا، وحينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك الحكم وإن لم يطلق عليه الحجة، إذ المراد بـ(الحجة) في باب الأدلة: ما كان وسطاً(٣) لثبوت أحكام متعلقه شرعاً، لا لحكم آخر،

---

(١) كما هو مقتضى تعريفها بأنها المعلوم التصديقي الموصل إلى مجهول تصديقي. فتأمل.

(٢) ظاهر كلامه السابق واللاحق إن كلامه في القطع بموضوع الحكم، أعني: القطع بالصغرى كالخمر، ومن الظاهر أنه يوجب القطع بالمطلوب ـ وهو النتيجة ـ لا نفس القطع بالمطلوب، فلا يتم ما ذكره ﰧ هنا في وجه عدم صدق الحجة عليه.

والعمدة ما ذكره أولاً من أن الحجة ليست مطلق ما يوجب القطع بالمطلوب، بل خصوص الأوسط القياسي، والقطع بموضوع الحكم ليس وسطاً قياسياً، لما فرض من عدم أخذه في الكبريات.

نعم ما ذكره ﰧ من التعليل هنا إنما يتم في القطع بالكبرى المتضمنة للحكم الشرعي الكلي، ولا يبعد كونه هو محل كلامهم في المقام. لأنه هو الذي يهم الأصولي، وليس القطع بالصغرى إلا مقدمة للقطع بالحكم الفرعي الجزئي، وهو ليس محل الكلام للأصوليين. فلاحظ.

(٣) مما سبق تعرف أن المراد بالوسط هنا ليس الوسط القياسي، لأن الوسط القياسي يثبت أحكام نفسه لا أحكام متعلقه، فلابد أن يراد بالوسط هنا الواسطة

كما(١) إذا رتّب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمراً، لا على نفس الخمـر، وكترتب وجوب الإطاعة عقلاً على معلوم الوجوب، لا الواجب الواقعي.

وبالجملـة: فالقطع قد يكون طريقاً للحكـم، وقد يكون مأخوذاً في موضوع الحكم.

خواص القسمين

ثم ما كان منه طريقاً لا يفرق فيه بين خصوصياته، من حيث القاطع والمقطوع به وأسباب القطع وأزمانه، إذ المفروض كونه طريقاً إلى متعلقه، فيترتب عليه أحكام متعلقه، ولا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل به، لأنه مستلزم للتناقض.

١ـ عدم جواز النهي عن العمل في الطريقي وجوازه في الموضوعي

فـإذا قطـع كـون مائع بولاً ـ من أي سـبب كان ـ فلا يجوز للشـارع أن يحكم بعدم نجاسته أو عدم وجـوب الاجتناب عنه، لأن المفروض أنه بمجرد القطع يحصل له صغرى وكبرى، أعني قوله: «هذا بول، وكل بول يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه» فحكم الشارع بأنه لا يجب الاجتناب عنه مناقض له(٢)، إلا إذا فرض عدم كون النجاسـة ووجوب

والعلة.

كما أن المراد بالثبوت هنا ما يسـاوق الإثبات لا ما يقابله. وقد عرفت أنه إنما يصح ذلك في الأدلة بالإضافة إلى الأحكام الواقعية لا الظاهرية. فلاحظ.

(١) تمثيـل لـما كان مثبتـاً لحكـم آخر غـير حكم متعلقـه، وهو الـذي ذكر أنه لايكون دليلاً.

(٢) يعنـي باعتقـاد القاطـع، وإن لم يلـزم التناقض في الواقع لـو فرض خطأ القطـع. إلا أن هـذا الفـرض مما لايلتفت إليـه القاطع حين قطعـه، لاعتقاده بصحة

الاجتنـاب من أحكام نفس البول، بل مـن أحكام ما علم بوليته على وجه خاص من حيث السـبب أو الشخص أو غيرهما، فيكون العلم مأخوذاً في الموضـوع، وحكمه(١) أنـه يتبع في اعتباره ـ مطلقـاً أو على وجه خاص ـ دليل ذلك الحكم الثابت الذي أخذ العلم في موضوعه.

القطع الموضوعي تابع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص لدليل الحكم

فقـد يـدل على ثبوت الحكـم لشيء بـشرط العلم به مطلقـاً، بمعنى انكشـافه للمكلـف من غـير خصوصية للانكشـاف، كـما في حكم العقل

قطعه، فلا يتسنى له تصحيح ترخيص الشارع ورفع التناقض عنه.

هـذا ولكـن النهي عن العمـل بالقطع لا يرجع إلى الترخيـص في متعلقه على خلاف حكمه الواقعي، بل بمجرد عدم حجيته بنحو يصح الاحتجاج به للعبد وعليه، وذلـك لا يناقض الحكم الواقعي بوجه، كـما لم يكن الحكم بعدم حجية الظن راجعاً إلى الترخيص في متعلقه حتى يستلزم الظن بالتناقض، الذي هو ممتنع كالعلم به.

نعم الأصول الترخيصية ـ لو فرض جريانها ـ تقتضي الترخيص.

إلا أن ذلـك مشـترك بـين العلـم والظن. ومن ثم أشـكل الجمـع بين الحكم الظاهـري والواقعـي، ومـا يصلح من الوجوه لدفع الإشـكال المذكـور وإن كان لا يجري مع القطع إلا أنه إنما لا يجري فيه لكون حجيته ذاتية بديهية، ومعه لا حاجة إلى الاستدلال على حجيته بلزوم التناقض أو غيره.

عـلى أن غايـة ذلك عدم جريان الأصول الترخيصية، لا امتناع ردع الشـارع عن حجية القطع.

مـع أن بطـلان التناقض لا طريق له إلا القطع، فالاسـتدلال به موقوف على حجيته، فكيف يكون دليلاً عليها؟! نظير ما سبق في الاستدلال بالدور والتسلسل. فلاحظ.

(١) يعني: حكم القطع الموضوعي من حيث الإطلاق والتقييد.

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر مطلقاً

بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه، وقبح ما يقطع بكونه مبغوضاً، فإن مدخلية القطع بالمطلوبية أو المبغوضية في صيرورة الفعل حسناً أو قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض أفراده(١). وكما في حكم الشارع بحرمة ما علم أنه خمر أو نجاسته بقول مطلق، بناءً على أن الحرمة والنجاسة الواقعيتين إنما تعرضان موردهما بشرط العلم - لا في نفس الأمر - كما هو قول بعض.

أمثلة للقطع الموضوعي المعتبر على وجه خاص

وقد يدل دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص أو شخص خاص، مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين: من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة، كما سيجيء(٢)، وما ذهب إليه بعض: من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى(٣).

أمثلة للقطع الموضوعي بالنسبة إلى حكم غير القاطع

وأمثلة ذلك بالنسبة إلى حكم غير القاطع(٤) كثيرة، كحكم الشارع

(١) لأن ملاك الحسن والقبح المذكورين هو حسن الانقياد للمولى وقبح التمرد عليه، ويصدق الانقياد والتمرد مع العلم بمراد المولى وبما يبغضه من دون خصوصية لأفراد العلم في ذلك.

(٢) في التنبيه الثاني. لكن يأتي أنه من القطع الطريقي لا الموضوعي. ولذا كان ممتنعاً عقلاً.

(٣) فإن ولاية القاضي على تنفيذ حقه تعالى تابعة للجعل الشرعي، فلا مانع من اعتبار قيام الطريق في موضوعها، كما لا مانع من تخصيصه بطريق خاص.

(٤) لأن حجية القطع على غير القاطع ليست ذاتية، بل تحتاج إلى جعل شرعي كسائر الطرق والأمارات، فيكون القطع المذكور مأخوذاً في موضوع الحكم

على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير في الحكم الشرعي إذا علم به من الطرق الإجتهادية المعهودة، لا من مثل الرمل والجفر، فإن القطع الحاصل من هذه وإن وجب على القاطع الأخذ به في عمل نفسه(١)، إلا أنه لا يجوز للغير تقليده في ذلك، وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق أو غير الإمامي من الطرق الإجتهادية المتعارفة، فإنه لا يجوز للغير العمل بها، وكحكم الشارع على الحاكم بوجوب قبول خبر العدل المعلوم له من الحس لا من الحدس، إلى غير ذلك.

٢- قيام الأمارات وبعض الأصول مقام القطع الطريقي والموضوعي الطريقي

ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع: قيام الأمارات الشرعية وبعض الأصول العملية مقامه في العمل(٢)، بخلاف المأخوذ في الظاهري للغير، فيقبل التخصيص.

(١) لأنه بالإضافة إلى عمل نفسه طريقي محض، فحجيته ذاتية لا تقبل الردع، كما سبق.

(٢) لأن ملاك العمل بالقطع منجزيته ومعذريته بسبب الانكشاف الحاصل به، وأدلة اعتبار الأمارات والأصول تقتضي المعذرية والمنجزية في مواردها بلا إشكال، إما لسوقها لذلك ابتداءً، أو لسوقها لجعل الحجية الملزومة للمعذرية والمنجزية عقلاً، أو لسوقها للتعبد بمضمونها المستلزم لها أيضاً، أو لأن مفادها جعلها علماً تعبداً، فيترتبان عليها كما يترتبان على العلم، أو لأن مفادها تنزيلها منزلة العلم، أو تنزيل مؤدياتها منزلة الواقع، فيكون قيامها موجباً للعلم بالواقع التنزيلي، فيتنجز أو يكون مورداً للمعذرية كالواقع الحقيقي المعلوم، أو لغير ذلك مما يذكر في المطولات.

ولعل الأقرب الثاني في مفاد أدلة الأمارات والثالث في مفاد أدلة الأصول الشرعية، والأول في بعض الأصول العقلية وتمام الكلام في المطولات.

الحكم على وجه الموضوعية، فإنه تابع لدليل الحكم.

عدم قيامها مقام القطع الموضوعي الصـفـتـي

فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع [كالأمثلة المتقدمة.خ] قامت الأمارات وبعض الأصول(١) مقامه(٢).

ثـم إن بعـض الأصـول العقليـة لا تتعـرض للمعذريـة والمنجزية، بـل لمقام الامتثال لا غير بعد الفراغ عن مقام التنجز، كما في الاحتياط والتخيير، ومن الظاهر عـدم قيامها مقـام القطع حينئذ، وإن وجب العمل بها، إلا أنه بملاك آخر غير ملاك العمل بالقطع.

(١) وهي الأصول الإحرازية كالاستصحاب. أما مثل أصل البراءة فلا وجه لقيامه مقام القطع الموضوعي، إذ ليس فيه شـائبة الكشـف، وليس مفاد دليله جعل الحجية، كما فصل في محله.

(٢) لكن من الظاهر أن الأمارات ليست تامة الطريقية، لاحتمال خطئها، فلا وجـه لقيامها مقام القطع التام الطريقية. ولذا لا إشـكال في عدم قيام الأمارات غير المعتبرة مقامه.

نعم قد يدعى أن ذلك يكون بتوسط دليل اعتبارها.

إمـا بدعوى: أنه مفاد تتميم طريقيتها وكشـفها تعبـداً، فيلحقها حكم القطع التام الطريقية.

أو بدعوى: إنه مفاد تنزيلها منزلة القطع في الأحكام.

لكـن الدعوى الأولى غير تامة، لأن الكشـف من الأمور الحقيقية غير القابلة للتعبد والاعتبار.

والثانية ـ لو تمت ـ لا تنفع لأن التنزيل إنما يصح بلحاظ الأثر العملي، وحينئذ فالتنزيـل منزلة العلم إن كان بلحاظ أثره لم تترتـب آثار القطع الطريقي، لعدم الأثر الشرعي له، بل للمقطوع.

وإن كان بلحـاظ أثر المقطـوع لم تترتب آثار القطـع الموضوعي، لاختصـاص

وإن ظهر من دليل الحكم اعتبار القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشـخص لم يقم مقامه غيره، كما إذا فرضنا أن الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية،

الأثر به دون المقطوع، والجمع بينهما بعيد عن المرتكزات العرفية، بل لعله ممتنع، لأن الأول يستلزم لحاظ العلم بنفسه أصالة، لكونه موضوع الأثر، والثاني يستلزم لحاظه آلـة بما هو طريق للمعلوم الذي هو موضوع الأثر، فالجمع بينهما يسـتلزم الجمع بين اللحاظين المتنافرين، وحيث إنه لا إشـكال في قيامها مقام القطع الطريقي فلابد من عدم قيامها مقام الموضوعي.

هـذا وقد يسـتفاد من دليل أخذ القطع في موضـوع الحكم أنه قد اعتبر بما هو حجـة يصح الاعتماد عليـه في البناء على وجود متعلقه، وحينئـذ لا يبعد كفاية مادل على حجية الأمارات في ترتيب أحكام القطع عليها.

فإن قلت: ما سبق في تنزيل الأمارات منزلة العلم آت هنا، إذ التعبد بالحجية إنـما يصح بلحاظ الأثـر، وحينئذ فالأثر الملحوظ إما إن يكـون هو أثر نفس الحجة، فـلا تترتب آثـار القطع الطريقي، أو أثر موضوعها ومتعلقهـا فلا تترتب آثار القطع الموضوعي، ولا يمكن الجمع بينهما، لما سبق.

قلـت: الحجية لا تتقوم بالأثر، حتى تسـتلزم ملاحظته بل هي معنى عقلائي اعتباري قائم بنفسه، وقوامها كون الشيء بنحو صالح لأن يعتمد عليه في البناء على ثبوت مؤداه وتحققه.

والظاهـر أنه المراد من السـلطان الذي تكـرر كثيراً في الكتـاب المجيد كقوله تعالى: «مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهِ مِن سُلْطَانٍ». ولا يبعد كون المراد بها هذا المعنى عند الأصوليين والباحثين عن الأدلة.

نعـم لابـد في جعله من أثر مصحـح له، وإلا كان لاغياً. لكـن لا يلزم لحاظه عنـد الجعل، بـل يكفي توقع ترتب الأثر، بخـلاف مقام التنزيل، فإنـه متقوم بالأثر فلابد من ملاحظته حينه وملاحظة نحو انتسابه لطرفي التنزيل. فتأمل جيداً.

والأوليين من الرباعية، فإن غيره ـ كالظن بأحد الطرفين، أو أصالة عدم الزائد ـ لا يقوم مقامه إلا بدليل خاص خارجي(١) غير أدلة حجية مطلق الظن في الصلاة وأصالة عدم الأكثر.

ومن هذا الباب: عدم جواز أداء الشهادة استناداً إلى البينة أو اليد ـ على قول ـ(٢) وإن جاز تعويل الشاهد في عمل نفسه بهما إجماعاً، لأن العلم بالمشهود به في مقام العمل على وجه الطريقية، بخلاف مقام أداء الشهادة. إلا أن يثبت من الخارج: أن كل ما يجوز العمل به من الطرق الشرعية يجوز الاستناد إليه في الشهادة، كما يظهر من رواية حفص الواردة في جواز الإستناد إلى اليد(٣).

---

(١) ويكون ذلك الدليل موجباً للخروج عن ظهور الدليل الأول في كون الموضوع هو القطع بما هو صفة، إما لكونه أقوى منه ظهوراً، أو لكونه مفسراً له حاكماً عليه.

(٢) كأنه لدعوى ظهور بعض النصوص في كون العلم مأخوذاً في موضوع جواز الشهادة بما هو صفة خاصة، مثل ما رواه المحقق‌ﭬ في الشرائع عن النبي ﷺ من قوله ﷺ وقد سئل عن الشهادة: «هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد أودع» وفي خبر علي بن غياث: «لاتشهد بشهادة حتى تعرفها كما تعرف كفك». ولعله المناسب للمرتكزات العرفية. وتمام الكلام في محله.

(٣) وهي رواية حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال له رجل: إذا رأيت شيئا في يد رجل يجوزلي أن أشهد أنه له؟ قال عليه السلام: نعم.

قال الرجل: أشهد أنه في يده ولا أشهد له فلعله لغيره.

فقال عليه السلام: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم.

فقال أبوعبد الله عليه السلام: فلعله لغيره. من أين جاز لك أن تشتريه ويصير ملكاً

ومما ذكرنا يظهر: أنه لو نذر أحد أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بحياة ولده، فإنه لا يجب التصدق عند الشك في الحياة لأجل استصحاب الحياة(١)، بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياة، فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب.

انقسام الظن ـ كالقطع ـ إلى طريقي وموضوعي

ثم إن هذا الذي ذكرنا ـ من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقية وأخرى على وجه الموضوعية ـ جارٍ في الظن أيضاً، فإنه وإن فارق العلم في كيفية الطريقية ـ حيث إنّ العلم طريق بنفسه، والظن المعتبر طريق بجعل الشارع، بمعنى كونه وسطاً في ترتب أحكام متعلقه، كما أشرنا إليه سابقاً ـ إلا أنه أيضاً: قد يؤخذ طريقاً(٢) مجعولاً إلى متعلقه، سواء كان موضوعاً على وجه الطريقية لحكم متعلقه(٣) أو لحكم

لك ثم تقول بعد الملك: هو لي، وتحلف عليه، ولا يجوز لك أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله إليك.

ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق».

(١) لظهور أخذ اليقين في النذر بما هو صفة خاصة.

(٢) الظاهر أن المراد بأخذه طريقاً للحافظه بما هو طريق وحجة لا بما هو صفة خاصة، فيشمل حينئذ الطريقي المحض الذي وظيفته الكشف عن الحكم الواقعي لمتعلقه، وإن كان موضوعاً لحكمه الظاهري ـ كما سبق ـ كما يشمل القسم الأول من الموضوعي الذي هو مأخوذ في الحكم الواقعي لحكم آخر غير حكم متعلقه لكن بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة.

(٣) يعني: مأخوذاً في موضوع الكبرى الشرعية الظاهرية، حيث تقدم أن الظنون المعتبرة ـ كالبينة ـ مأخوذة في موضوع الحكم الظاهري، وهي طريق الحكم

آخر(١) يقوم مقامه سائر الطرق الشرعية(٢)، فيقال: إنه حجة(٣). وقد يؤخذ موضوعاً لا على وجه الطريقية(٤) لحكم متعلقه أو لحكم آخر، ولا يطلق عليه الحجة(٥) فلابد من ملاحظة دليل ذلك ثم الحكم بقيام غيره من الطرق المعتبرة مقامه، لكن الغالب فيه الأول.

إلى الواقع الثابت لمتعلقاتها، كالخمر والميتة. وهذا هو الظن الطريقي.

(١) هذا إشارة إلى الظن الموضوعي الملحوظ بما هو طريق وحجة، حيث عرفت أنه لايكون طريقاً لحكم متعلقه، بل يكون مأخوذاً في موضوع حكم آخر، على النحو الذي تقدم في القطع.

(٢) لما عرفت من قيامها مقام القطع الطريقي والموضوعي المأخوذ بما هو طريق لا بما هو صفة، فكذلك تقوم مقام الظن في القسمين المذكورين.

لكن لما كانت الطرق المذكورة كالظن في الافتقار إلى الجعل فلا وجه لفرض كونها قائمة مقامه. وليس هو بأولى من العكس.

فالأولى أن يقال: إنها جميعاً قائمة مقام العلم الذي تكون حجيته ذاتية، وهو مستغن عن الجعل.

(٣) أما بناءً على تفسير الحجة بالوسط القياسي فواضح. وأما بناءً على تفسيرها بما كان طريقاً لثبوت أحكام متعلقه فلا يتم إلا في القسم الأول.

نعم بناء على ما ذكرنا قريباً في معنى الحجة من أنها عبارة عما يصح الاعتماد عليه في البناء على ثبوت متعلقه ـ وذكرنا أنه بهذا المعنى تقوم مقامه الطرق ـ ففرض كون الظن مأخوذاً بما هو طريق لا بما هو صفة خاصة ملازم لحجيته بالمعنى المذكور.

(٤) يعني بل بما هو صفة خاصة لم يلحظ فيها الحجية والطريقية.

(٥) يعني: باصطلاح أهل الأدلة لا بالمعنى الذي ذكره ولا بالمعنى الذي ذكرناه، كما يظهر بأدنى تأمل.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

الكلام في التجري وأنه حرام أم لا؟

أنه قد عرفت أن القاطع لا يحتاج في العمل بقطعه إلى أزيد من الأدلة المثبتة لأحكام مقطوعه، فيجعل ذلك كبرى لصغرى قطع بها، فيقطع بالنتيجة، فإذا قطع بكون شيء خمراً، وقام الدليل على كون حكم الخمر في نفسها هي الحرمة، فيقطع بحرمة ذلك الشيء.

هل القطع حجة مطلقاً أو في خصوص صورة مصادفته للواقع؟

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع(١) وإن

---

(١) بمعنى: صحة احتجاج الشارع عليه به، لا كونه مجعولاً من قبله، لما عرفت من امتناع جعله حجة في مقام العمل مطلقاً حتى في حال الخطأ.

ثم إن الكلام لا يختص بالشارع، بل يجري في سائر الموالي. كما أنه لا يختص بالقطع، بل يجري في الحجج الشرعية أيضاً.

ومن ثم كان الأولى له ﷺ أن يحرر النزاع بوجه آخر، فيقول: إن اعتبار قيام الحجة في صحة العقاب هل يرجع إلى كونه تمام الموضوع له، فيحسن معه، ولو لم يصادف الواقع، أو إلى كونه جزء الموضوع له، فلابد من فرض المخالفة الواقعية مع مخالفة الحجة في حسنه؟

كان مخالفاً للواقع في علم الله، فيعاقب على مخالفته، أو أنه حجة عليه إذا صادف الواقع؟ بمعنى: أنه لو شرب الخمر الواقعي عالماً عوقب عليه في مقابل من شربها جاهلاً، لا أنه يعاقب على شرب ما قطع بكونه خمراً وإن لم يكن خمراً في الواقع.

الاستدلال على حرمة التجري بالإجماع

ظاهر كلماتهم في بعض المقامات الاتفاق على الأول، كما يظهر من دعوى جماعة الإجماع على أن ظان ضيق الوقت إذا أخر الصلاة عصى وإن انكشف بقاء الوقت، فإن تعبيرهم بظن الضيق لبيان أدنى مراتب فردي الرجحان(١)، فيشمل القطع بالضيق.

نعم، حكي عن النهاية، وشيخنا البهائي، التوقف في العصيان، بل في التذكرة: «لو ظن ضيق الوقت عصى لو أخر إن استمر الظن(٢)، وإن انكشف خلافه فالوجه عدم العصيان»، انتهى. واستقرب العدم سيد مشايخنا في المفاتيح.

وكذا لا خلاف بينهم ظاهراً في أن سلوك الطريق المظنون الخطر، أو مقطوعه، معصية يجب إتمام الصلاة فيه، ولو بعد انكشاف عدم الضرر فيه. فتأمل(٣).

---

(١) لوجوب متابعة الظن في المقام كالقطع، لا لخصوصية فيه.

(٢) يعني: عصى ظاهراً، إذ من المحتمل خطأ الظن، فلا معصية بناء على إناطتها بالواقع.

(٣) لعله إشارة إلى أن اتفاقهم على وجوب الإتمام لا يدل على ما نحن فيه، لاحتمال كون منشئه أن الظن بالمخالفة والمعصية مأخوذ في موضوع وجوب الإتمام ولو لم تتحقق المعصية واقعاً.

تأبيد الحرمة ببناء العقلاء

ويؤيده: بناء العقلاء على الإستحقاق. وحكم العقل بقبح التجري.

الاستدلال على الحرمة بالدليل العقلي

وقد يقرر دلالة العقل على ذلك(١): بأنا إذا فرضنا شخصين قاطعين بأن قطع أحدهما بكون مائع معين خمراً، وقطع الآخر بكون مائع معين آخر خمراً، فشرباهما، فاتفق مصادفة أحدهما للواقع ومخالفة الآخر: فإما أن يستحقا العقاب، أو لا يستحقه أحدهما، أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر، أو العكس.

لا سبيل إلى الثاني والرابع، والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار(٢)، وهو مناف لما يقتضيه العدل، فتعين الأول.

ويمكن الخدشة في الكل.

أو أن الظن بالضرر مأخوذ موضوعاً في حرمة الاقدام على الضرر المظنون واقعاً، فالاقدام على الضرر المظنون حرام واقعاً لا ظاهراً، فانكشاف الخطأ لا يقتضي عدم حرمة الاقدام. وإن كان الثاني خلاف ظاهر الأدلة، والأول محتاج إلى التأمل والنظر فيها.

(١) قيل: إن المقرر هو الفاضل السبزواريﷺ.

(٢) وهو إصابة الواقع وعدمها. لكن تعليل ذلك بمنافاته للعدل في غير محلها، لأن المنافي للعدل نفس العقاب لأجل أمر غير اختياري، أما استحقاقه فهو تابع لحكم العقل الذي لا معنى لمنافاته للعدل.

المناقشة في الإجماع

أما الإجماع فالمحصل منه(١) غير حاصل، والمسألة عقلية(٢)، خصوصاً مع مخالفة غير واحد، كما عرفت من النهاية(٣) وستعرف من قواعد الشهيد، والمنقول منه ليس حجةً في المقام(٤).

المناقشة في بناء العقلاء

وأما بناء العقلاء فلو سلم فإنما هو على مذمة الشخص(٥) من حيث إن هذا الفعل يكشف عن وجود صفة الشقاوة فيه، لا على نفس فعله، كمن انكشف لهم من حاله أنه بحيث لو قدر على قتل سيده لقتله، فإن المذمة على المنكشف(٦)، لا الكاشف(٧).

---

(١) يعني: بنحو يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام المعلوم عدم خطئه حتى في الأمور العقلية.

(٢) فيحتمل بل يعلم استناد هم فيها إلى حكم العقل، بل هو بنظرهم، لا إلى رأي المعصوم عليه السلام المأمون عليه الخطأ. هذا بناءً على أن الكلام في استحقاق العقاب بسبب التجري لا في حرمة الفعل المتجرى به شرعاً، وإلا كانت المسألة شرعية. وسيأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(٣) وكذا من التذكرة حيث جزم بالعدم، كما تقدم.

(٤) يعني: بلحاظ كون المسألة عقلية، بل التحقيق عدم حجيته حتى في المسائل الشرعية كما يأتي في محله.

(٥) المفروض في الاستدلال دعوى بناء العقلاء على الاستحقاق، لا مجرد الذم، فحمله على مجرد الذم ينافي التسليم بالدعوى المذكورة، وهو راجع إلى إنكارها.

(٦) وهو صفة الشقاء المبنية على التمرد.

(٧) ولو كان الذم على الكاشف لكان نافعاً فيما نحن فيه، حيث يقتضي قبح نفس الفعل الصادر باعتقاد التحريم فيدل على كونه جريمة وذنباً يستحق من أجله

ومن هنا يظهر الجواب عن قبح التجري(١)، فإنه لكشف ما تجرى به عن خبث الفاعل، لا عن كون الفعل مبغوضاً للمولى.

والحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل الغير المنهي عنه واقعاً مبغوضاً للمولى(٢) من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبغوضاً، لا في أن هذا الفعل المنهي عنه باعتقاده ظاهراً ينبئ عن سوء سريرة العبد مع سيده وكونه في مقام الطغيان والمعصية، فإن هذا(٣) غير منكر في المقام كما سيجيء، لكن لا يجدي في كون الفعل محرماً شرعياً(٤)، لأن استحقاق المذمة على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه على نفس الفعل، ومن المعلوم أن الحكم العقلي باستحقاق الذم إنما يلازم استحقاق العقاب شرعاً إذا تعلق بالفعل، لا بالفاعل(٥).

العقاب.

(١) يعني: عن دعوى حكم العقل بقبح التجري التي تقدم الاستدلال بها في المقام.

(٢) عرفت أن الكلام في المقام يحتمل أن يكون في حرمة الفعل المتجرى به وكونه مبغوضاً للمولى، كما يحتمل أن يكون في استحقاق العقاب عليه وإن لم يكن مبغوضاً، ولا محرماً، وأنه سيأتي الكلام في الأمرين معاً.

(٣) وهو كون الفعل كاشفاً عن سوء سريرة العبد.

(٤) كما لا يجدي في إثبات استحقاق العقاب عليه لو لم يكن محرماً شرعياً.

(٥) والحاصل: أن استحقاق العقاب والتحريم الشرعي تابعان لقبح الفعل وهو غير ثابت، ومجرد الذم لا يقتضيه لإمكان ابتنائه على قبح الفاعل المنكشف بالفعل، وهو غير كاف في استحقاق العقاب ولا في تحريم الفعل، كما لعله ظاهر.

المناقشة في الدليل العقلي

وأما ما ذكر من الدليل العقلي، فنلتزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع، لأنه عصى اختياراً، دون من لم يصادف.

وقولك: إن التفاوت بالإستحقاق والعدم لا يحسن أن يناط بما هو خارج عن الاختيار، ممنوع، فإن العقاب(١) بما لا يرجع بالآخرة إلى الاختيار قبيح، إلا أن عدم العقاب لأمر لا يرجع إلى الاختيار قبحه غير معلوم، كما يشهد به الأخبار الواردة في أن: من سن سنة حسنة كان له مثل أجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة كان له مثل وزر من عمل بها.

فإذا فرضنا أن شخصين سنا سنة حسنة أو سيئة، واتفق كثرة العامل بأحدهما وقلة العامل بما سنه الآخر، فإن مقتضى الروايات كون ثواب الأول أو عقابه أعظم(٢)، وقد اشتهر: «أن للمصيب أجرين وللمخطئ

---

(١) قد يظهر منه أن الكلام في العقاب وعدمه، لا في استحقاقه وعدمه. لكنه ليس محل الكلام، والكلام إنما هو في الاستحقاق، وإن كان تعليله في الاستدلال السابق بمنافاة العدل إنما يناسب إرادة نفس العقاب.

فالأولى أن يقال في الجواب: إنه بناءً على عدم استحقاق المتجري للعقاب يكون استحقاق العقاب منوطاً بالمخالفة الواقعية التي هي اختيارية للمصيب، وعدم الإستحقاق مع الخطأ لعدم الموضوع، ولا مانع عند العقلاء من كونه غير اختياري، فعدم الموضوع يوجب عدم العقاب وإن لم يستند إلى الاختيار، نظير من لا يتحقق منه العصيان لحبس ونحوه مما يوجب سلب قدرته على المعصية وإن كان بحيث لو قدر لعصى. فلاحظ.

(٢) مع أن لازمه رفع العقاب عن الثاني بسبب أمر غير اختياري، وهو عدم العمل بسنته السيئة، وكذا يلزمه زيادة ثواب الأول بسبب أمر غير اختياري، وهو العمل بسنته الحسنة. فتأمل.

أجراً واحداً(١)». والأخبار في أمثال ذلك في طرف الثواب والعقاب بحد التواتر(٢).

فالظاهر: أن العقل إنما يحكم بتساويهما(٣) في استحقاق المذمة من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع المولى(٤)، لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية(٥).

وربما يؤيد ذلك: أنا نجد من أنفسنا الفرق في مرتبة الذم بين من صادف قطعه الواقع وبين من لم يصادف.

إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو في المبغوضات العقلائية، من حيث أن زيادة الذم من المولى وتأكده من العقلاء، بالنسبة إلى من صادف اعتقاده الواقع لأجل التشفي، المستحيل في حق الحكيم تعالى، فتأمل(٦).

---

(١) فإنه يدل على زيادة ثواب المصيب بسبب أمر غير اختياري، وهو كرفع العقاب بسبب أمر غير اختياري.

(٢) لكنها واردة في فعلية الثواب والعقاب، لا في استحقاقهما الذي هو محل الكلام.

(٣) يعني: تساوي المصيب والمخطئ في المثال السابق في الاستدلال السابق المنسوب للسبزواري.

(٤) الذي عرفت أنه ليس مدار العقاب.

(٥) كي يدل على قبح نفس الفعل ليستحق عليه العقاب.

(٦) لعله إشارة إلى منع زيادة الذم للمصيب عند العقلاء، إذ الذم تابع للقصد الجرمي الذي يشترك بين المصيب والمخطئ، وقبح فعل المصيب واقعاً لا دخل له فيه.

....

وقد ظهر من جميع ما سبق عدم وفاء شيء من الوجوه السابقة في إثبات تحريم التجري وكونه منشأ لاستحقاق العقاب. ومن ثم كان ظاهر المصنفﷺ البناء على عدمها.

والذي ينبغي أن يقال:

إن كان المدعى مبغوضية الفعل للمولى بعنوان كونه صادراً بقصد التجري، بحيث يكون محرماً ثانوياً واقعياً، كالغصب فذلك أمر شرعي تعبدي لابد في إثباته من أدلة شرعية أو عقلية كاشفة عن الحكم الشرعي، وليس في الأدلة ما ينهض بذلك.

إذ الإجماع ليس بنحو يكشف عن رأي المعصوم، خصوصاً مع قرب احتمال أن يكون مرادهم مجرد استحقاق العقاب على الفعل، الذي هو أعم من الحرمة كما سيأتي، فتكون المسألة عقلية لا شرعية.

ومثله جميع الأدلة الشرعية التي قد تدل على العقاب، فإنها غير ظاهرة في الحرمة الواقعية، بل قد تظهر في اختصاص الحرمة بموضوعاتها الواقعية.

وكذا حكم العقل والعقلاء بالذم والقبح واستحقاق العقاب، إذ هي ـ لو سلّمت ـ أعم من المدعى.

وإن كان المدعى استحقاق العقاب بالتجري من دون أن يقتضي حرمة الفعل فالمسألة عقلية لا مجال للأدلة الشرعية فيها، إلا بأن تكشف عن الحكم العقلي لو فرض حصول الشبهة فيه.

والظاهر أن الدليل عليها منحصر ببناء العقلاء على الإستحقاق ـ الذي سبق من المصنفﷺ الإشارة إليه ـ وإنكاره مكابرة.

لكن ليس بنحو يقتضي مبغوضية الفعل للمولى، ولا الذم على نفس الفعل، حتى يسهل إنكار ذلك، بل بنحو يرجع إلى أن موضوع استحقاق العقاب ليس

تفصيل صاحب الفصول في التجري

هذا، وقد يظهر من بعض المعاصرين(١): التفصيل في صورة القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً، فرجح استحقاق العقاب بفعله، إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة(٢)، فإنه لا يبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد(٣)، نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية، فإن قبح التجري عندنا ليس ذاتياً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار.

فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل، فحسب أنه ذلك الكافر وتجرى فلم يقتله، فإنه لا يستحق الذم على هذا الفعل عقلاً عند من انكشف له الواقع، وإن كان معذوراً لو فعل.

هو المخالفة الواقعية بشرط قيام الحجة، بل مخالفة الحجة عملاً لما يستلزم ذلك من التمرد ومجاهرة المولى وهتك حرمته عملاً الذي يحصل مع خطأ الحجة كما يحصل مع إصابتها. وبه يفترق عن ظهور خبث النفس من غير طريق التجري، فإنه لا يستلزم شيئاً من ذلك.

ودعوى: أنه لابد في الاستحقاق من مبغوضية الفعل وقبحه (مصادرة) بل لما كان الاستحقاق بحكم العقل فهو لا يفرق بين الأمرين. والرجوع إلى المرتكزات العقلائية كافٍ في استيضاح الحكم المذكور.

ولعل في الأدلة النقلية ما يشهد بذلك بعد التأمل فيها. فلاحظ.

(١) وهو صاحب الفصول.

(٢) إذ لو كان مشروطاً بقصد القربة كان الاعتقاد بحرمته مانعاً من التقرب به فيبطل، ولا يكون حسناً واقعاً، حتى يمكن فيه دعوى مزاحمة حسنه لقبح التجري.

(٣) لعله إشارة إلى ما يأتي منه من احتمال ملاحظة الأهمية في الواجب الواقعي أو في التجري.

وأظهر من ذلك: ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي، فتجرى فلم يقتله.

ألا ترى: أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له، فصادف العبد ابنه وزعمه ذلك العدو فتجرى ولم يقتله، أن المولى إذا اطلع على حاله لا يذمه على هذا التجري، بل يرضى به وإن كان معذوراً لو فعل.

وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى معرفة عدوه، فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجرى ولم يفعل.

وهذا الاحتمال(١) حيث يتحقق عند المتجري لا يجديه إن لم يصادف الواقع، ولذا يلزمه العقل بالعمل بالطريق المنصوب، لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب، بخلاف ما لو ترك العمل به، فإن المظنون فيه عدمها(٢).

ومن هنا يظهر: أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية

---

(١) وهو احتمال خطأ الطريق المنصوب.

(٢) إنما تكون السلامة مظنوناً بعدمها إذا احتمل كون مخالفة الطريق موجبة لحصول واجب، ليزاحم قبح التجري، أما لو علم بعدم حصول واجب في ذلك وغاية ما يحتمل هو حصول المباح فيقطع بعدم السلامة عن العقاب، للعلم بعدم مزاحمة قبح التجري بشيء.

هذا بناءً على أن الاقدام على مخالفة الطريق اعتماداً على احتمال خطئه من أقسام التجري، أما بناءً على عدم كونه من أقسام التجري وأن استحقاق العقاب معه مختص بما إذا تحققت المعصية الواقعية فلا قطع باستحقاق العقاب، بل يكون مظنوناً للظن بعدم خطأ الطريق. فلاحظ.

أشـد منه في مباحاتها، وهو فيها أشـد منه في مندوباتها، ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة كالمكروهات، ويمكن أن يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاته وجهات التجري. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: يرد عليه:

المناقشة في تفصيل صاحب الفصول

أولاً: منع ما ذكره من عدم كون قبح التجري ذاتياً، لأن التجري على المولى قبيح ذاتاً سواء كان لنفس الفعل، أو لكشفه عن كونه جريئاً ـ كالظلم ـ بل هو قسم من الظلم(١)، فيمتنع عروض الصفة المحسنة له، وفي مقابله الانقياد لله سبحانه وتعالى، فإنه يمتنع أن يعرض له جهة مقبحة.

وثانياً: لو سلم أنه لا امتناع في أن يعرض له جهة محسنة، لكنه باق على قبحه(٢) ما لم يعرض له تلك الجهة، وليس مما لا يعرض له في نفسه

---

(١) لأن من حقوق المولى الأعظم على عبده خضوعه له وانقياده لتكاليفه، والتجري، ينافي الحق المذكور، فيكون ظلماً.

لكن الالتزام بذلك مستلزم للإلتزام باستحقاق العقاب، فلا يحسن من المصنف ﷺ الذي تقدم منه إنكار ذلك، إلا أن يكون هذا منه ﷺ مبنياً على متابعة الفصول في تسليم قبح التجري والزامه بمقتضى مذهبه.

(٢) يعني: الذاتي، خلافاً لما سبق من الفصول من عدم كون قبحه ذاتياً. لكن الظاهر أن مراده بعدم كونه ذاتياً أنه ليس من لوازم الذات التي لا تنفك عنها بسبب وجود المزاحم.

لا أنه لا اقتضاء للذات له لو خليت ونفسها، ولذا التزم باستحقاق العقاب بالتجري إذا لم يصادف واجباً.

حسن ولا قبح إلا بعد ملاحظة ما يتحقق في ضمنه.

وبعبارة أخرى: لو سلمنا عدم كونه علة تامة للقبح كالظلم، فلا شك في كونه مقتضياً له كالكذب، وليس من قبيل الأفعال التي لا يدرك العقل بملاحظتها في أنفسها حسنها ولا قبحها، وحينئذٍ فيتوقف ارتفاع قبحه على انضمام جهة يتدارك بها قبحه، كالكذب المتضمن لإنجاء نبي.

ومن المعلوم أن ترك قتل المؤمن بوصف أنه مؤمن في المثال الذي ذكره، كفعله، ليس من الأمور التي تتصف بحسن أو قبح، للجهل بكونه قتل مؤمن(١)، ولذا اعترف في كلامه بأنه لو قتله كان معذوراً(٢)، فإذا لم يكن هذا الفعل الذي تحقق التجري في ضمنه مما يتصف بحسن أو قبح، لم يؤثر في اقتضاء ما يقتضي القبح(٣)، كما لا يؤثر(٤) في اقتضاء ما يقتضي

فالظاهر أن مراده من كون قبحه بالوجوه والاعتبارات أنها صالحة للتأثير فيه، لا أنها هي المقتضية له مع عدم اقتضاء الذات له.

(١) الجهل لا ينافي الحسن والقبح الواقعيين التابعين لترتب المفسدة أو المصلحة على الشيء. ومدعى صاحب الفصول صلوح جهة الحسن الواقعية لمزاحمة قبح التجري.

فالعمدة منع صلوح جهات الحسن والقبح الواقعية لمزاحمة جهات الحسن والقبح الظاهرية الحاصلة بالتجري والانقياد بنحو تمنع من تأثيرهما الثواب والعقاب، كما سيأتي.

(٢) ولو كانت الجهة الواقعية مؤثرة في الحسن والقبح اللذين هما مناط العقاب والثواب لم يكن معذوراً. فلاحظ.

(٣) لأن المزاحمة مشروطة بتنافي المتزاحمين أثراً.

(٤) النقض على الفصول بذلك في غاية المتانة، لأن المقامين من باب واحد

الحسن لو فرض أمره بقتل كافر فقتل مؤمناً معتقداً كفره، فإنه لا إشكال في مدحه من حيث الانقياد، وعدم مزاحمة حسنه بكونه في الواقع قتل مؤمن.

ودعوى: أن الفعل الذي يتحقق به التجري وإن لم يتصف في نفسه بحسن ولا قبح لكونه مجهول العنوان لكنه لا يمتنع أن يؤثر في قبح ما يقتضي القبح بأن يرفعه(١)، إلا أن نقول بعدم مدخلية الأمور الخارجة عن القدرة في استحقاق المدح والذم(٢)، وهو محل نظر، بل منع.

وعليه(٣) يمكن ابتناء منع الدليل العقلي السابق في قبح التجري(٤).

مدفوعة ـ مضافاً إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تقدم من الدليل العقلي، كما لا يخفى على المتأمل(٥) ـ: بأن العقل مستقل بقبح التجري

وسيأتي تمام الكلام إن شاء الله تعالى.

(١) لما كان المفروض ثبوت الاقتضاء فلا معنى لمزاحمة المقتضي بما لا يقتضي أثراً مزاحماً لمقتضاه.

(٢) يعني: أن الأمور الواقعية لما كانت غير اختيارية لعدم القصد إليها بسبب الجهل بها، امتنع تأثيرها في رفع القبح الحاصل من التجري، لأن الحسن والقبح تابعان للأمور الاختيارية.

(٣) يعني: على المنع من الدعوى السابقة، وهي دعوى عدم دخل الأمور غير الاختيارية في الحسن والقبح.

(٤) وهو الدليل المتقدم عن السبزواري، حيث تقدم من المصنف‏ الجواب عنه بأنه لا مانع من ارتفاع العقاب لأجل الأمور غير الاختيارية، والقبيح إنما هو دخلها في تحقق العقاب.

(٥) لعل الفرق بينهما: إن المدعى هناك عدم العقاب لعدم المقتضي وعدم

في المثال المذكور(١)، ومجرد تحقق ترك قتل المؤمن في ضمنه مع الاعتراف بأن ترك القتل لا يتصف بحسن ولا قبح لا يرفع قبحه، ولذا يحكم العقل بقبح الكذب وضرب اليتيم إذا انضم إليهما ما يصرفهما إلى المصلحة إذا جهل الفاعل بذلك(٢).

المقتضي للعقاب مانع من استحقاقه وإن كان ناشئاً من أمر غير اختياري.

أما هنا فعدم الاستحقاق ليس لعدم المقتضي، لفرض تمامية اقتضاء التجري، بل لدعوى المزاحم ومع فرض عدم كون المزاحم اختيارياً يمتنع تأثيره في الحسن والقبح، فيمتنع أن يزاحم المقتضي لهما، كما ذكرنا.

(١) يعني: إن التزاحم لما كان في الجهات المقتضية للحسن والقبح العقليين فلابد من إدراك العقل له، ولا يدركه العقل في المقام، بل يدرك قبح التجري بلا مزاحم.

والتحقيق: أن الحسن والقبح الواقعيين التابعين للملاكات الواقعية المستتبعة لإرادة المولى وكراهته وأمره ونهيه تشريعاً، لا يصلحان لمزاحمة الحسن والقبح الحاصلين للانقياد والتجري، لعدم التمانع بينهما في مقام الأثر، لعدم السنخية بين أثريهما، إذ استحقاق العقاب والثواب تابع للجهة الثانية، والآثار الواقعية تابعة للأولى.

فاللازم الالتزام بأن كلتا الجهتين مؤثرة فيما تقتضيه من دون أن تزاحمها الجهة الأخرى. كما أنه لاجل ذلك يمتنع تأكد تأثير إحدى الجهتين بالأخرى.

وعليه يتعين بطلان ما ذكره في الفصول من تخفيف العقاب أو رفعه مع مصادفة التجري لفعل واجب أو ترك حرام.

ولذا لا يظن منه الالتزام بتخفيف الثواب أو رفعه لو صادف الانقياد ترك واجب أو فعل حرام مع كون المقامين من سنخ واحد، كما لا يخفى.

(٢) يعني: بوجود المصلحة الرافعة لقبح الكذب وضرب اليتيم.

ثـم إنـه ذكر هـذا القائل في بعـض كلماتـه: أن التجـري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما.

ولم يعلم معنىً محصل لهذا الكلام، إذ مع كون التجري عنواناً مستقلاً في استحقاق العقاب لا وجه للتداخل إن أريد به وحدة العقاب(١)، فإنه ترجيح بلا مرجح(٢)، وإن أريد به عقاب زائد على عقاب محض التجري، فهـذا ليس تداخلاً، لأن كل فعل اجتمع فيه عنوانان من القبح يزيد عقابه على ما كان فيه أحدهما.

عدم الإشكال في القبح الفاعلي

والتحقيـق: أنه لا فرق في قبح التجري بين موارده، وأن المتجري لا إشـكال في اسـتحقاقه الذم من جهة انكشـاف خبث باطنه وسوء سريرته بذلـك. وأمـا اسـتحقاقه للذم مـن حيث الفعـل المتجرى في ضمنـه، ففيه إشكال، كما اعترف به الشهيدﷺ فيما يأتي من كلامه.

الإشـكـال في القبـح الفعـلي

---

(١) إلا أن يرجـع إلى عـدم الموجـب للعقاب على الجهة الواقعية بنفسـها مع قطـع النظر عن العلم بهـا. وإن العقاب على التجري لا غير، فلا موجب للعقاب في قبـال التجري حتى يـرد ما ذكره المصنفﷺ. لكن لا وجه حينئذ للتعبير في الفصول بالتداخل، كما هو ظاهر.

بل لا وجه لدعوى أن التجري على الحرام في المكروهات الواقعية أشد منه في المباحات كما سبق منه ايضاً.

(٢) هذا إنما يلزم لو كان مدعى الفصول كون العقاب مسبباً عن أحدهما بعينه، أما لو التزم بكونه مسـبباً عنهما معاً فلا مجال للإشـكال بذلك، بل اللازم الإشـكال عليه بأصالة عدم التداخل في الأسـباب المتعددة في المسبب القابل للتعدد أو التأكد، التي لا إشكال فيها ظاهراً، بل ولا في الخروج عنها من دليل وهو مفقود.

بل يظهر منهﷺ: أن الكلام في تأثير نية المعصية إذا تلبس بها يراه معصية، لا في تأثير الفعل المتلبس به إذا صدر عن قصد المعصية، فتأمل(١).

دلالة الأخبار الكثيرة على العفو عن التجري بمجرد القصد إلى المعصية

نعم، يظهر من بعض الروايات حرمة الفعل المتجرى به، لمجرد الاعتقاد، مثل موثقة سماعة(٢) في رجلين قاما إلى الفجر، فقال أحدهما: هو ذا، وقال الآخر: ما أرى شيئاً، قالعليه السلام: فليأكل الذي لم يتبين له، وحرم على الذي زعم أنه طلع الفجر، إن الله تعالى قال: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ﴾.

---

(١) لعله إشارة إلى رجوع هذا إلى دعوى العقاب على التجري، غايته ليس على نفس الفعل، بل على القصد في ظرفه، فما ذكره الشهيدﷺ لا ينافي العقاب على التجري.

(٢) كأنه لحكم الإمامعليه السلام بحرمة الأكل على الذي تبين له، ومقتضى إطلاقه ثبوت الحرمة حتى في ظرف الخطأ، فيدل على حرمة التجري.

وفيه: أن التبين في الآية الكريمة إن كان هو الموضوع الواقعي للحرمة كان القطع موضوعياً وخرج عن باب التجري. وإن كان ذكره موضوعاً في الحكم الظاهري مع كون موضوع الحكم الواقعي هو طلوع الفجر واقعاً كما هو الظاهر كان مراد الامامعليه السلام من الحرمة هي الظاهرية، ليطابق الدليل، وهو الآية، وذلك يقتضي اختصاص الحرمة الواقعية بحال الإصابة، ولا تعم الخطأ. ولا دلالة له حينئذ على كون الفعل معصية واقعاً بسبب التجري. فهي أجنبية جداً عما رامه المصنفﷺ من سوقها لبيان حرمة نفس الفعل المتجرى به.

فالتحقيق ما سبق من عدم الدليل على ذلك، كما سبق عن الشهيدﷺ ويأتي في كلامه الآتي.

وأما التجري على المعصية بسبب القصد إلى المعصية(١)، فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه، وإن كان يظهر من أخبار أُخر العقاب على القصد أيضاً، مثل:

قوله (صلوات الله عليه): «نية الكافر شر من عمله».

وقوله: «إنما يحشر الناس على نياتهم».

دلالة بعض الأخبار على العقاب بالقصد

وما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار، وخلود أهل الجنة في الجنة، بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا.

وما ورد من أنه: «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، قيل: يا رسول الله، هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال ﷺ: لأنه أراد قتل صاحبه».

وما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام، كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن.

وفحوى(٢) ما دل على أن الرضا بفعل كفعله، مثل ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: أن «الراضي بفعل قوم كالداخل فيه معهم، وعلى الداخل إثمان: إثم الرضا، وإثم الدخول».

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾:

---

(١) يعني: من دون مباشرة فعل يعتقد بكونه معصية.

(٢) فإن العقاب على الرضا يقتضي العقاب على العزم على فعل الحرام، لأن العزم يشتمل على الرضا وزيادة. فتأمل.

من أن نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير، لرضاهم بفعلهم(١).

ويؤيده: قوله تعالى(٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى(٣): ﴿إِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللهُ﴾، وما ورد(٤) من أن: «من رضي بفعل فقد لزمه وإن لم يفعل»، وقوله تعالى(٥): ﴿تِلْكَ الدَّارُ الآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

---

(١) هذا غير متعرض للعقاب، بل لمجرد صحة نسبة الفعل إلى الراضي به. فتأمل.

(٢) ذكر بعض المفسرين أن المراد بالذي يحب اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا هو نسبتها إليهم وقذفهم بها، فليست هي متعرضة لمحض النية، بل للفعل المحرم، فتكون أجنبية عما نحن فيه.

لكن لا يبعد أن يكون التعبير بالحب مشعراً بأن المدار عليه لا على نفس القذف، فتصلح لتأييد المطلب، وإن لم يمكن الاستدلال بها. فلاحظ.

(٣) بناءً على أن المراد من الإبداء محض الإظهار، ومن الإخفاء مجرد النية. فيدل على العقاب على النية. لكن لا يبعد أن يكون المراد به العقاب على الفعل الصادر عن النية، غايته أن النية الدافعة للفعل والموجبة له قد تظهر وقد تختفي.

(٤) هذا ملحق بأدلة العقاب على الرضا، وليس من سنخ ما سبق مؤيداً للمطلب.

(٥) بناء على أن المراد محض الإرادة، كما هو مقتضى الجمود على ألفاظ الآية، لا أن الكناية عن نفس الفعل التابع لها، وإلا كان أجنبياً عما نحن فيه، إلا إن يكون مسوقاً للتأييد لإشعار ذكر الإرادة بدخلها. فلاحظ.

الجمع بين أخبار العفو والعقاب

ويمكن حمل الأخبار الأول على من ارتدع عن قصده بنفسه، وحمل الأخبار الأخيرة على من بقي على قصده حتى عجز عن الفعل لا باختياره.

أو يحمل الأول على من اكتفى بمجرد القصد، والثانية على من اشتغل بعد القصد ببعض المقدمات(١)، كما يشهد له حرمة الإعانة على المحرم، حيث عممه بعض الأساطين لإعانة نفسه على الحرام، ولعله لتنقيح المناط، لا بالدلالة اللفظية(٢).

---

(١) هذا لا يناسب الاستدلال بفحوى ما تضمن العقاب على الرضا، لعدم كون الرضا مبنياً على الاشتغال بالمقدمات، فالحمل الأول لعله أنسب بذلك. فلاحظ.

(٢) لعدم صدق الإعانة في فعل الإنسان نفسه، لظهور الإعانة في تعدد المعين والمعان، هذا، وفي إمكان تنقيح المناط إشكال إذ إعانة الانسان لنفسه شرط في تحقق المعصية، فلا يمكن حرمتها في قبال المعصية، بخلاف إعانته لغيره. فتأمل.

ثم إنه لو فرض ظهور الأدلة في ثبوت العقاب على العزم على المعصية فلا مجال لدعوى منافاتها لحكم العقل بلحاظ أن العقاب فرع الجريمة، ومجرد العزم لا يكون جريمة. لعدم وضوح القاعدة المذكورة، لإمكان دعوى كفاية العزم في استحقاق العقاب وإن لم تكن بذلك الوضوح، ولأجله لا مجال لرد الأدلة لو تمت دلالتها. ولو فرض تمامية الحكم العقلي المذكور تعين حمل الأدلة على حرمة العزم شرعاً، ليكون جريمة يستحق لأجلها العقاب.

ودعوى: كونه خارجاً عن الاختيار وإلا لتسلسل.

ممنوعة: لأن التسلسل يمنع من توقف جميع أفراد العزم على الاختيار ولا يمنع من دخول بعض أفراده تحته، كما أوضح في مباحث الإرادة.

أقسام التجري

ثم اعلم: أن التجري على أقسام، يجمعها عدم المبالاة بالمعصية أو قلتها.

أحدها: مجرد القصد إلى المعصية.

ثانيها: القصد مع الاشتغال بمقدماته.

وثالثها: القصد مع التلبس بما يعتقد كونه معصية.

ورابعها: التلبس بما يحتمل كونه معصية رجاء لتحقق المعصية به.

وخامسها: التلبس به لعدم المبالاة بمصادفة الحرام.

وسادسها: التلبس به رجاء أن لا يكون معصية، وخوف أن يكون معصية.

ويشترط في صدق التجري في الثلاثة الأخيرة: عدم كون الجهل عذراً عقلياً أو شرعياً(١) كما في الشبهة المحصورة الوجوبية أو التحريمية،

هذا ولو تم ثبوت العقاب على العزم على المعصية كان العقاب على التجري أولى، لما فيه من العزم مع المباشرة وإعلان التمرد على المولى، كما لا يخفى.

(١) إذ لو كان عذراً جاز الاقدام ولم يحسن العقاب بلا كلام.

لكن الظاهر اختصاص العذر بما إذا لم يكن الاقدام برجاء تحقق المعصية، بحيث يكون العمل مبتنياً على الالتفات إلى العذر والاعتماد عليه، أما إذا لم يبتن على ذلك بل ابتنى على الرغبة في مخالفة المولى والاستهانة بالحكم الشرعي، كما لو كان الشخص في مقام التمرد ولم يتيسر له مقطوع الحرمة، بل تيسر له محتمل الحرمة لا غير فأقدم عليه رغبة في الوقوع في الحرام أشكل خروجه عن التجري، إذ مجرد وجود العذر لا يصلح للإعتذار ما لم يكن عمل المعتذر مبتنياً عليه.

بل لا يبعد ذلك في الصورة الخامسة المبتنية على عدم المبالاة بالمعصية نعم لابدّ

وإلا لم(١) يتحقق احتمال المعصية وإن تحقق احتمال المخالفة للحكم الواقعي، كما في موارد أصالة البراءة واستصحابها.

ثم إن الأقسام الستة كلها مشتركة في استحقاق الفاعل للمذمة من حيث خبث ذاته وجرأته وسوء سريرته، وإنما الكلام في تحقق العصيان بالفعل المتحقق في ضمنه التجري. وعليك بالتأمل في كل من الأقسام.

قال الشهيد‌ في القواعد:

ما أفاده الشهيد حول بعض الأقسام المذكورة

لا يؤثر نية المعصية عقاباً ولا ذماً(٢) ما لم يتلبس بها، وهي مما ثبت في الأخبار العفو عنه.

في ذلك من كون الملحوظ هو المعصية من حيث هي معصية ولا يكفي مجرد القصد إلى موضوعها إذا كان معتمداً على العذر العقلي أو الشرعي فمن أقدم على شرب محتمل الخمرية برجاء أن يكون خمراً قد رخص الشارع أو العقل في ارتكابه ظاهراً فهو يحب الخمر من حيث هو لا من حيث كونه معصية وحراماً، لا يكون متجرياً ولا عاصياً، بل لا يعاقب حتى لو صادف الخمر بعد فرض الترخيص المذكور.

كما أنه لا يبعد عدم صدق التجري لو كان الإقدام مع الاحتمال المنجز كما في الشبهة المحصورة برجاء عدم الوقوع في الحرام، لعدم القصد إلى التمرد وهتك حرمة المولى، بل ليس الإقدام فيه إلا خروجاً عن قاعدة دفع الضرر المحتمل فلا يقتضي ترتب العقاب إلا في صورة الوقوع في الحرام لا غير.

فالمدار في تجري على القصد إلى هتك حرمة المولى وعصيانه أو عدم المبالاة بذلك لا على منجزية الاحتمال. فلاحظ.

(١) يعني: لو كان عذراً عقلياً أو شرعياً.

(٢) الظاهر ثبوت الذم في قصد معصية المولى الحقيقي وإن كان مجرداً عن الفعل كما سبق من المصنف‌، وإنما الكلام في العقاب.

ولـو نوى المعصية وتلبـس بما يراه معصية، فظهر خلافها، ففي تأثير هذه النية نظر:

من أنها لما لم تصادف المعصية صارت كنية مجردة، وهي غير مؤاخذ بها.

ومـن دلالتهـا على انتهـاك الحرمة وجرأتـه على المعـاصي. وقد ذكر بعض الأصحاب: أنه لو شرب المباح تشـبيهاً بشرب المسـكر فعل حراماً، ولعله ليس لمجرد النية(١)، بل بانضمام فعل الجوارح.

ويتصور محل النظر في صور:

منهـا: ما لو وجد امـرأة في منزل غيره، فظنهـا أجنبية فأصابها، فبان أنها زوجته أو أمته.

ومنها: ما لو وطئ زوجته بظن أنها حائض، فبانت طاهرة.

ومنها: ما لو هجم على طعام بيد غيره فأكله، فتبين أنه ملكه.

ومنها: ما لو ذبح شاة بظنها للغير بقصد العدوان، فظهرت ملكه.

ومنها: ما إذا قتل نفساً بظن أنها معصومة، فبانت مهدورة.

وقـد قال بعـض العامة: نحكم بفسـق المتعاطي ذلـك، لدلالته على عـدم المبـالاة بالمعـاصي، ويعاقب في الآخرة مـا لم يتب عقاباً متوسـطاً بين الصغيرة والكبيرة. وكلاهما تحكم وتخرص على الغيب(٢)، انتهى البحث

---

(١) لانية للمعصية في المقام، ومجرد قصد التشبه لا دخل له بذلك، إذ الكلام في قصـد المعصيـة لا قصـد التشـبه بها، فلو تمـت الحرمة في المقـام كانـت أجنبية عما نحن فيه.

(٢) أما الفسـق فلا ينبغي الإشـكال فيه بناء على أنه من سـنخ الملكة القائمة

في القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

بالنفس، لعدم الفرق في انكشافها بين المعصية الحقيقية والتجري.

نعم بناءً على تقومه بفعل الحرام كان حصوله مبنياً على حرمة الفعل المتجرى به، وقد سبق أنه لا دليل عليه.

وأما العقاب عليه في الجملة فهو الظاهر أيضاً بناءً على ما سبق منا. وأما تحديده بالوجه المذكور فهو كما ذكره الشهيدﷺ خال عن الدليل.

الثاني

عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية عند الأخباريين

أنك قد عرفت: أنه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين أسباب العلم، وينسب إلى غير واحد من أصحابنا الأخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية الغير الضرورية(١)، لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها، فلا يمكن الركون إلى شيء منها.

مناقشة الأخباريين

فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع، فلا يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، ولو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجرى مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعية، طابق النعل بالنعل(٢).

وإن أرادوا عدم جواز الخوض في المطالب العقلية لتحصيل المطالب الشرعية، لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها، فلو سلم ذلك(٣)

(١) لعلها مثل الملازمات العقلية، كاستتباع وجوب الشيء لوجوب مقدمته، أو لحرمة ضده. بخلاف مثل امتناع اجتماع النقيضين من البديهيات.

(٢) لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها أيضاً، كما يناسبه كثرة الخلاف فيها.

(٣) يعني: كثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها.

وأغمض عن المعارضة بكثرة ما يحصل من الخطأ في فهم المطالب من الأدلة الشرعية(١)، فله وجه(٢)، وحينئذ: فلو خاض فيها وحصل القطع بما لا يوافق الحكم الواقعي لم يعذر في ذلك، لتقصيره في مقدمات التحصيل(٣).

إلا أن الشأن في ثبوت كثرة الخطأ أزيد مما يقع في فهم المطالب من الأدلة الشرعية(٤).

وقد عثرت ـ بعد ما ذكرت هذا ـ على كلام يحكى عن المحدث الأسترآبادي في فوائده المدنية، قال ـ في عداد ما استدل به على انحصار الدليل في غير الضروريات الدينية في السماع عن الصادقين عليهم السلام ـ:

---

(١) كما يعلم بكثرة الاختلاف بين العلماء، لكن قد يدفع ذلك بأنه يكفي في الفرق قيام الأدلة على جواز الرجوع إلى الطرق الشرعية. فتأمل.

(٢) فإن ذلك حكم شرعي تعبدي قابل للجعل.

(٣) حيث خالف فيها المولى باختياره، ومثل ذلك مسقط للقطع عن المعذرية عقلاً في ظرف الخطأ، وإن كان لا يتسنى للقاطع الالتفات إلى ذلك لقطعه بإصابة قطعه، وعدم خطئه.

نعم هذا إنما يتم بناءً على أن النهي عن الخوض في المطالب العقلية طريقي لحفظ الواقع الذي يعلم الشارع بضياعه بسبب الخوض فيها.

أما لو كان النهي أصلياً نفسياً فهو إنما يقتضي العقاب على نفس مخالفة النهي المذكور ولا دخل له بمعذرية القطع. فلاحظ.

(٤) كثرة الخطأ أمر قريب جداً، إلا أن بلوغ ذلك حداً يستكشف منه المنع الشرعي غير ظاهر.

الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى، وهي:

كلام المحدث الاسترآبادي في المسألة

أن العلوم النظرية قسمان:

قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة، والحساب، وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار، والسبب في ذلك أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة(١)، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء، لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم(٢)، لقرب المواد فيها إلى الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية، والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، ومن ثم وقع [أو وقعت] الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية، وبين علماء الإسلام في أصول الفقه ومسائل الفقه وعلم الكلام، وغير ذلك.

والسبب في ذلك: أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من

---

(١) مادة الدليل هي المقدمات المستدل بها، وصورته هي كيفية الاستدلال بها واستحصال النتائج منها.

(٢) وهي علم الهندسة والحساب وغيرها مما سبق في كلامه.

جهة الصورة، لا من جهة المادة إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها يعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام(١)، ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك.

ثم استظهر ببعض الوجوه تأييداً لما ذكره، وقال بعد ذلك:

فإن قلت: لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات، والشاهد على ذلك ما نشاهده من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية.

قلت: إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية(٢).

ومن الموضحات لما ذكرناه ـ من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر:- أن المشائين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة

---

(١) حيث قسم المنطقيون مبادئ الأقيسه إلى ثمانية أقسام، وهي: اليقينيات، والمظنونات، والمشهورات، والوهميات، والمسلمات، والمقبولات، والمشبهات، والمخيلات، فمواد الاستدلال إما أن تكون من هذه الأقسام أو تكون من البرهانيات المبتنية عليها.

(٢) لم يتضح عاجلاً المراد بذلك. فإن الخلاف لا يتسبب في الأكثر عن الخلاف في بعض المقدمات العقلية المستدل بها في القضايا الشرعية، إذ قد لا يشتمل الاستدلال على مقدمة عقلية أصلاً. بل كثيراً ما يتسبب عن الخلاف في بعض الأمور الظنية المستدل بها كالخلاف في الدلالة أو السند أو الجمع بين الأدلة ونحو ذلك.

بنوا إثبات المهية الهيولى، والإشراقيين ادعوا البداهة في أنه ليس إعداماً للشخص الأول، وإنما انعدمت صفة من صفاته، وهو الاتصال.

ثم قال: إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة المنيفة، فنقول:

إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه، انتهى كلامه.

والمستفاد من كلامه: عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباده، قريبة من الإحساس.

وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه، منهم السيد المحدث الجزائري رحمه الله في أوائل شرح التهذيب على ما حكي عنه. قال بعد ذكر كلام المحدث المتقدم بطوله:

كلام المحدث الجزائري في المسألة

وتحقيق المقام يقتضي ما ذهب إليه. فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟

قلت: أما البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأما النظريات: فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل(١)، وأما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل.

قال: وهذا أصل يبتني عليه مسائل كثيرة، ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة.

---

(١) لم يتضح معنى التقديم في المقام. إلا أن يراد تقديمه على النقلي الآخر المعارض له.

مناقشة ما أفاده المحدث الجزائري

أقول: لا يحضرني شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرع على ذلك، فليت شعري ! إذا فرض حكم العقل على وجه القطع بشيء، كيف يجوز حصول القطع أو الظن من الدليل النقلي على خلافه؟ وكذا لو فرض حصول القطع من الدليل النقلي، كيف يجوز حكم العقل بخلافه على وجه القطع؟

كلام المحدث البحراني في المسألة

وممن وافقهما على ذلك في الجملة: المحدث البحراني في مقدمات الحدائق، حيث نقل كلاماً للسيد المتقدم في هذا المقام واستحسنه، إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح، وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له. ثم قال:

لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها، ولا سبيل إليها إلا السماع عن المعصوم عليه السلام، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع عليها. ثم قال:

نعم، يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف(١)، فنقول:

إن كان الدليل العقلي القطعي المتعلق بذلك بديهياً ظاهر البداهة ـ مثل: الواحد نصف الإثنين ـ فلا ريب في صحة العمل به، وإلا:

فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك.

وإن عارضه دليل عقلي آخر: فإن تأيد أحدهما بنقلي، كان الترجيح

(١) قال بعض أعاظم المحشين رحمه الله: «كما في الأمور الاعتقادية الغير المتوقفة على التوقيف من صاحب الشرع، سواءً كانت من الأصول الاعتقادية، أو الأخلاق، أو غيرهما».

للمتأيد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال.

وإن عارضه دليل نقلي: فإن تأيد ذلك العقلي بدليل نقلي كان الترجيح للعقلي إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا(١) فالترجيح للنقلي، وفاقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره، وخلافاً للأكثر.

هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أما لو أريد به المعنى الأخص، وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذ وجوده في الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال، انتهى.

والعجب مما ذكره في الترجيح عند تعارض العقل والنقل، كيف يتصور الترجيح في القطعيين(٢)، وأي دليل على الترجيح المذكور؟!.

وأعجب من ذلك: الاستشكال في تعارض العقليين من دون ترجيح، مع أنه لا إشكال في تساقطهما وكذا الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، مع أن العلم بوجود الصانع جل ذكره إما أن يحصل من هذا العقل الفطري، أو مما دونه من العقليات البديهية، بل النظريات المنتهية إلى البداهة.

---

(١) يعني: إن لم يتأيد العقلي بدليل نقلي.

(٢) لم يتقدم في كلام المحدث المذكور فرض كون الدليل النقلي قطعياً حتى تكون معارضته للدليل العقلي القطعي من التعارض بين القطعيين.

نعم يلزمه ذلك في التعارض بين العقليين، إذ فرض فيهما القطع، ويستحيل التعارض بين القطعيين، إلا أن يريد به كون كل منهما قطعياً لولا المعارضة. ولعله مراد بعض أعاظم المحشين ﷺ حيث قال: «اللهم إلا أن يكون المراد تقابل السببين لا الوصفين، فخرج عن محل الفرض».

نظرية المصنف في المسألة

والذي يقتضيه النظر ـ وفاقاً لأكثر أهل النظر ـ أنه:

كلما حصل القطع من دليل عقلي فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي(١)، وإن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأويله إن لم يمكن طرحه.

وكلما حصل القطع من دليل نقلي مثل القطع الحاصل من إجماع جميع الشرائع على حدوث العالم زماناً فلا يجوز أن يحصل القطع على خلافه من دليل عقلي، مثل استحالة تخلف الأثر عن المؤثر(٢)، ولو حصل منه(٣) صورة برهان كانت شبهة في مقابلة البديهة، لكن هذا لا يتأتى في العقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام، فلا بد في موارده من التزام عدم حصول القطع من النقل على خلافه(٤)، لأن الأدلة القطعية النظرية(٥) في النقليات مضبوطة محصورة ليس فيها شيء يصادم العقل البديهي أو الفطري.

فإن قلت: لعل نظر هؤلاء في ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار، مثل

---

(١) إذا كان الدليل العقلي منتهياً إلى مقدمات بديهية لا يمكن الخطأ فيها، أما لو كان حصول القطع منه بدوياً أمكن معارضة النقلي له، وحينئذ فقد يرتفع القطع الحاصل من الدليل العقلي، فيسقط عن مقام العمل. أما إذا لم يرتفع القطع فلا يسقط عن مقام العمل.

(٢) حيث قد يساق ذلك دليلاً على قدم العالم تبعاً لقدم علته وهو الله تعالى.

(٣) يعني: من الدليل العقلي المعارض للنقلي القطعي.

(٤) بل يكون هو موجباً للقطع بخطأ الدليل النقلي، فيسقط عن الحجية.

(٥) يعني: التي هي مسرح للنظر العقلي، كحدوث العالم، والمعاد الجسماني، في قبال مالا مسرح للعقل فيه، كالعبادات.

قولهم عليهم السلام: «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تستمعوه منا»، وقولهم عليهم السلام: «ولو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وحج دهره، وتصدق بجميع ماله، ولم يعرف ولاية ولي الله، فيكون أعماله بدلالته فيواليه، ما كان له على الله ثواب»، وقولهم عليهم السلام: «من دان لله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» إلى غير ذلك، من أن(١) الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلغها حجج الله تعالى عليهم السلام، فكل حكم لم يكن الحجة واسطة في تبليغه لم يجب امتثاله(٢)، بل يكون من قبيل: «اسكتوا عما سكت الله عنه»، فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقا للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصدق بجميع المال، مع القطع بكونه محبوبا ومرضيا عند الله.

ووجه الاستشكال(٣) في تقديم النقلي على العقل الفطري السليم: ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنية، وأنه مما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان، ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضا حجة من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول

---

(١) تفسير للموصول في قوله: «ما يستفاد من الأخبار».

(٢) لا يخفى أن وجوب الامتثال من الأحكام العقلية التي لا تقبل التصرف الشرعي، فلابد من كون مرجع ذلك إلى أن الحكم الشرعي لا يكون فعلياً صالحاً للامتثال إلا بتبليغ الحجة، فتبليغ الحجة يكون مأخوذاً شرطاً في فعلية الحكم لكونه دخيلاً في ملاكه، لا كاشفاً عنها. فلاحظ.

(٣) يعني: الذي تقدم من المحدث البحراني في كلامه السابق.

الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أن الشرع عقل من خارج.

ومما يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء(١): ما ذكره السيد الصدر رحمه الله في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ما لفظه:

كلام السيد الصدر في المسألة

إن المعلوم هو أنه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أنه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان، انتهى موضع الحاجة.

قلت:

أولاً: نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجة في وجوب إطاعة حكم الله سبحانه، كيف! والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ(٢).

---

(١) يعني الأخباريين.

(٢) هذا إنما يتم لو كان المدعى كون تبليغ الحجة مأخوذاً لمحض الطريقية إلى الأحكام الواقعية، إذ مع فرض القطع لا حاجة إلى طريق آخر.

أما لو كان موضوعياً فلا مجال لحصول القطع المذكور، لأن لازم ذلك كون ما يقطع بأنه حكم الله ليس حكماً فعلياً، لعدم تمامية ملاكه، ولا يتم ملاكه إلا بتبليغ الحجة، كما ذكرنا.

فالعمدة النظر في دلالة الأدلة المذكورة على ذلك، والظاهر عدم تماميتها، إذ الخبر الثالث ظاهر في كون السماع من الصادقين عليهما السلام شرطاً في جواز التدين بالحكم الراجع إلى نسبته إلى الشارع الأقدس وهو يناسب كونه طريقاً، لا أنه شرط في فعلية الحكم وتمامية ملاكه كما هو شأن ما يؤخذ في الموضوع.

تفسير الأخبار الدالة على مدخلية تبليغ الحجة

ودعوى: استفادة ذلك من الأخبار، ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد في الأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة و الاستحسانات من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام (١)، وإلا فإدراك العقل القطعي للحكم المخالف للدليل النقلي على وجه لا يمكن الجمع بينهما في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة، مع أن ظاهرها ينفي حكومة العقل، ولو مع عدم

وهذا هو منصرف الخبر الأول أيضاً، إذا المنصرف من الحرمة فيه هو الحرمة التشريعية، الناشئة من عدم الحجة على الحكم، لا الناشئة من العلم بعدم الحكم لعدم تمامية ملاكه. وأما الخبر الثاني فسيأتي الكلام فيه.

(١) الظاهر أن المراد من الخبر المذكور بيان لزوم الولاية وشرطيتها لقبول العمل، وذكر الدلالة فيها لا يراد به توقف جميع الأعمال على دلالة الولي، كيف! ولا إشكال في جواز عمل المسلمين بالأخبار القطعية الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله، مع عدم احتمال نسخها أو نحوه مما يسقطها عن الحجية وعدم لزوم الرجوع إلى إمام العصر في جميع الأحكام.

بل المراد لزوم القبول منه كما هو مقتضى موالاته بحيث يعمل بدلالته ويخضع لتعاليمه، سواءً كان ذلك في أصل بيان الحكم، أم في بيان عمومه أو خصوصه، أو نحو ذلك مما يتعلق به، في قبال العامة المعرضين عنهم عليهم السلام، والتاركين لقولهم، ومن الظاهر أن هذا المعنى لا ينافي العمل بحكم العقل القطعي حتى في قبال الدليل النقلي، للقطع معه بعدم كون مفاد النقلي مراداً للمعصوم حتى ينافي موالاته وينافي العمل بدلالته والأخذ منه. فالحديث الشريف أجنبي عما نحن فيه جداً.

المعارض(١).

وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من: «أن دين الله لا يصاب بالعقول». وأما نفي الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلالة ولي الله، فلو ابقي على ظاهره دل على عدم الاعتبار بالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام(٢)، مع اعترافه بأنه حجة من حجج الملك العلام، فلابد من حمله على التصدقات الغير المقبولة(٣)، مثل التصدق على المخالفين لأجل تدينهم بذلك الدين الفاسد كما هو الغالب في تصدق المخالف على المخالف، كما في تصدقنا على فقراء الشيعة، لأجل محبتهم لأمير المؤمنين عليه السلام وبغضهم لأعدائه، أو على أن المراد حبط(٤) ثواب التصدق، من أجل عدم المعرفة لولي الله، أو على غير ذلك.

وثانياً: سلمنا مدخلية تبليغ الحجة في وجوب الإطاعة، لكنا إذا

---

(١) بناءً على أن المراد منها لزوم كون جميع الأعمال بدلالة ولي الله تعالى، كما هو المدعى في الاستدلال، مع أنه تقدم من المحدث البحراني قدس سره جواز العمل بحكم العقل مع عدم المعارض.

(٢) لم يتضح كون حسن التصدق بجميع المال مقتضى حكم العقل الخالي عن شوائب الأوهام، ولذا يمكن قيام الأدلة الشرعية على حرمة التصدق أو كراهته.

(٣) هذا خلاف ظاهر النصوص المتقدمة، لظهورها في عدم خلل في ذات الفعل، وأن منشأ عدم قبوله عدم دلالة ولي الله، وعدم موالاته.

(٤) الظاهر من الحديث كون الولاية شرطاً في قبول العمل وترتب الثواب عليه، لا أن عدمها موجب لإحباطه، فكان الأولى له أن يجيب بذلك، وهو المناسب لما سبق منّا في مفاد الحديث. فلاحظ.

علمنـا إجمـالاً بأن حكم الواقعـة الفلانية لعموم الابتـلاء بها(١) قد صدر يقينـاً مـن الحجة مضافاً إلى ما ورد من قولـه ﷺ في خطبة حجة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويباعدكم عن النار إلا أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار ويباعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه» ثم(٢) أدركنا ذلك الحكم إما بالعقل المستقل وإما بواسطة مقدمة عقلية، نجزم(٣) من ذلك بأن ما استكشفناه بعقولنـا صادر عن الحجة صلوات الله عليه، فيكون الإطاعة بواسطة الحجة.

إلا أن يدعـى: أن الأخبار المتقدمة وأدلة وجوب الرجوع إلى الأئمة صلـوات الله عليهم أجمعين تدل عـلى مدخلية تبليغ الحجة وبيانه في طريق الحكم، وأن كل حكم لم يعلم من طريق السـماع عنهم عليهم السلام ولو بالواسطة فهو غير واجب الإطاعة، وحينئذ فلا يجدي مطابقة الحكم المدرك لما صدر

---

(١) هـذا مختـص بما هـو مورد لعمـوم الابتـلاء. وأما خطبـة النبي ﷺ في حجـة الـوداع فهي وإن كانت عامة، إلا أنه يمكن أن يكـون المراد بالبيان فيها البيان للأئمة عليهم السلام، و يكون البيان للأمة بتوسـط الإرجاع إليهم عليهم السلام والأمر بالأخذ منهم بمثل حديث الثقلين.

وحينئـذٍ فـإدراك الحكم بطريـق العقل لا يوجب القطـع بصدور الحكم عن الائمـة عليهم السلام وبيانهم له، وظاهر الحديـث المتقدم هو لزوم الأخذ من الأئمة، لا مجرد صدور الحكم لهم من النبي ﷺ. فلاحظ.

(٢) عطـف عـلى قوله: «علمنـا إجمالاً» في قولـه: «لكنا إذا علمنـا إجمالاً بأن حكم...».

(٣) جواب الشرط المتقدم في قوله: «لكنا إذا علمنا...».

عن الحجة عليه السلام.

لكن قد عرفت عدم دلالة الأخبار، ومع تسليم ظهورها فهو أيضاً من باب تعارض النقل الظني مع العقل القطعي(١)، ولذلك لا فائدة مهمة في هذه المسألة، إذ بعد ما قطع العقل بحكم وقطع بعدم رضا الله جل ذكره بمخالفته، فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقياً، فكل ما دل على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح.

عدم جواز الركون إلى العقل فيما يتعلق بمناطات الأحكام

نعم، الإنصاف أن الركون إلى العقل فيما يتعلق بإدراك مناطات الأحكام لينتقل منها إلى إدراك نفس الأحكام، موجب للوقوع في الخطأ كثيراً في نفس الأمر، وإن لم يحتمل ذلك عند المدرك، كما يدل عليه الأخبار الكثيرة الواردة بمضمون: «أن دين الله لا يصاب بالعقول»، «وأنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس».

وأوضح من ذلك كله: رواية أبان بن تغلب عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها من الدية؟ قال: عشر من الإبل. قال: قلت: قطع إصبعين؟ قال عليه السلام: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! كان يبلغنا

(١) لكن إدراك العقل للحكم إنما يقتضي القطع بلزوم امتثاله إذا لم يحتمل دخل تبليغ الحجة في ذلك، وإلا كان الحكم إنشائياً لا فعلياً، فلا يجب امتثاله.

فالنصوص المذكورة واردة على حكم العقل رافعة لموضوعه، لا معارضة له.

فالعمدة أنها أجنبية عما نحن فيه، كما سبق.

هذا ونحن بالعراق، فقلنا: إن الذي جاء به شيطان! قال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إن المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغ الثلث رجع إلى النصف، يا أبان، إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست محق الدين».

وهي وإن كانت ظاهرة في توبيخ أبان على رد الرواية الظنية التي سمعها في العراق بمجرد استقلال عقله بخلافه، أو على تعجبه مما حكم به الإمام عليه السلام، من جهة مخالفته لمقتضى القياس، إلا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام(١)، فهو توبيخ على المقدمات المفضية إلى مخالفة الواقع.

وقد أشرنا هنا وفي أول المسألة(٢) إلى: عدم جواز الخوض لاستكشاف الأحكام الدينية، في المطالب العقلية، والاستعانة بها في تحصيل مناط الحكم والانتقال منه إليه على طريق اللم، لأن انس الذهن بها يوجب عدم حصول الوثوق بما يصل إليه من الأحكام التوقيفية، فقد يصير منشأ

(١) لم يتضح الوجه في ذلك، فإنه لا نظر في الرواية إلى الأحكام العقلية القطعية البرهانية بوجه.

نعم إذا كان منشأ القطع الجري على مقتضى الأحكام العقلية البدوية الناشئة عن التسرع أو القياس أو نحوهما، فالرواية ظاهرة في التوبيخ على الاعتماد عليه، لا على النظر فيه بنفسه مع قطع النظر عن الاعتماد عليه، وذلك أجنبي عما نحن فيه.

(٢) تقدم منه في أول هذا التنبيه إلى إمكان البناء على ذلك. لكن تقدم منا عدم الدليل عليه.

لطرح الأمارات النقلية الظنية، لعدم حصول الظن له منها بالحكم(١).

ترك الخوض في المطالب العقلية فيما يتعلق بأصول الدين

وأوجب(٢) من ذلك: ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين، فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد، وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر، وعند نهي بعض أصحابهم عليهم السلام عن المجادلة في المسائل الكلامية.

ولكن الظاهر من بعض تلك الأخبار: أن الوجه في النهي عن الأخير عدم الاطمئنان بمهارة الشخص المنهي في المجادلة، فيصير مفحماً عند المخالفين، ويوجب ذلك وهن المطالب الحقة في نظر أهل الخلاف(٣).

(١) هذا وإن كان مسلماً لكن لا دليل على حرمته إذا كان بعد استفراغ الوسع وكمال التتبع والتأمل والتثبت.

(٢) ليس هذا حكماً شرعياً، بل هو إرشاد صرف يلزم الرجوع إليه لمن يحتمل الخطر.

(٣) ليس المراد به كثير القطع، كما هو مفاد هيئة المبالغة، كما في مثل: شرّاب وضرّاب، بل من خرج في قطعه عن المتعارف من حيث الأسباب، فيسرع بالقطع من أسباب لا يتعارف حصول القطع منها لمتعارف الناس، أما من كثر قطعه لتهيؤ أسبابه المتعارفة له، أو لاختصاصه بسبب لا يتهيأ لغيره وإن كان حصول القطع به متعارفاً فلا يظن من أحد الالتزام بعدم حجية قطعه، وهو أجنبي عن محل كلامهم، كما يظهر من كلام كاشف الغطاء الآتي.

الثالث

[البحث في قطع القطاع]

المشهور عدم اعتبار قطع القطاع

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين: أن قطع القطاع لا اعتبار به.

ولعل الأصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء (قدس سره) بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكه، قال:

كلام كاشف الغطاء في المسألة

وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه، فيلغو اعتبارهما في حقه، انتهى.

مناقشة ما أفاده كاشف الغطاء

أقول: أما عدم اعتبار ظن من خرج عن العادة في ظنه، فلأن أدلة اعتبار الظن في مقام يعتبر فيه مختصة(١) بالظن الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظن منها لمتعارف الناس لو وجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وجد عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها

(١) الاختصاص المذكور مبني على اختصاص أدلة الحجية أو انصرافها، وكلاهما محتاج إلى النظر في تلك الأدلة والتأمل فيها، وهو موكول إلى الفقه.

يساوي الشك في الحكم.

وأما قطع من خرج قطعه عن العادة: فإن أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته وفتواه ونحو ذلك فهو حق، لأن أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً(١)، لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم(٢).

وإن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقية إلى الواقع:

فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحكام الشاك وغير العالم لا يجري في حقه، وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دل على عدم الوجوب عند عدم العلم، والقاطع بأنه صلى ثلاثاً بالبناء على أنه صلى أربعاً، ونحو ذلك.

وإن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه بتنزيله إلى الشك، أو تنبيهه على مرضه ليرتدع بنفسه، ولو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع لو فرض عدم تفطنه(٣) لقطعه بأن الله يريد الواقع منه ومن كل

---

(١) الكلام فيه هو الكلام في سابقه.

(٢) لأنه لا يراد به الشك المأخوذ في الموضوع، لوضوح أن الأحكام تابعة للواقع وكثرة الشك إنما تكون دخيلة في مقام ترتيب الأثر على الواقع المشكوك، لا على نفس الشك ليصير موضوعاً.

(٣) إذ لو تفطن لذلك لم يقتنع ولم يرتدع بالردع المذكور.

أحد فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، ولا يختص بالقطاع، بل بكل من قطع بها يقطع بخطأه فيه من الأحكام الشرعية والموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النفوس(١) والأعراض، بل الأموال في الجملة، وأما في ما عدا ذلك مما يتعلق بحقوق الله سبحانه، فلا دليل على وجوب الردع في القطاع، كما لا دليل عليه في غيره.

ولو بني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٢) كما هو ظاهر بعض النصوص والفتاوى(٣) لم يفرق أيضا بين القطاع وغيره.

وإن أريد بذلك أنه بعد انكشاف الواقع لا يجزي ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حق في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد، فالمأتي به المخالف للواقع لا يجزي عن الواقع، سواء القطاع وغيره. وإن كان للاعتقاد مدخل فيه(٤)،

---

(١) لوجوب حفظها على كل أحد ومنهم المرشد، فيجوز له الكذب، لأنه يكون من الكذب للمصلحة ولعل الحال في الأعراض والأموال كذلك وإن لم نقل بوجوب حفظها على كل أحد. فلاحظ.

(٢) لا يبعد اختصاصه بها إذا كان الفاعل في مقام التمرد والعصيان دون ما نحن فيه مما كان معذوراً لخطأ في الاعتقاد.

(٣) لكنه لو سلم لا يقتضي تسويغ الكذب بأن يقال له: إن الله لا يريد منك الواقع. إلا إن يدخل في الكذب للإصلاح الذي دلت الأدلة على جوازه.

(٤) هذا راجع إلى القطع الموضوعي لأخذ القطع في موضوع الحكم بالإجزاء شرعاً، وإن لم يكن مأخوذاً في أصل ثبوت التكليف، مثلاً مقتضى الأدلة وجوب

كما في أمر الشارع بالصلاة إلى ما يعتقد كونها قبلة فإن قضية هذا كفاية القطع المتعارف، لا قطع القطاع(١)، فيجب عليه الإعادة وإن لم تجب على غيره.

توجيه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع

ثم إن بعض المعاصرين(٢) وجه الحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بعد تقييده بما إذا علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً: بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد يقطع بعدم المنع، إلا أنه إذا احتمل المنع يحكم بحجية القطع ظاهراً ما لم يثبت المنع.

مناقشة التوجيه المذكور

وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشيء وعدم ترتيب آثار ذلك الشيء عليه(٣) مع فرض كون الآثار آثاراً له(٤).

والعجب أن المعاصر مثّل لذلك بما إذا قال المولى لعبده: لا تعتمد في معرفة أوامري على ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدي إليه حدسك، بل

استقبال القبلة الواقعية لا استقبال ما قطع بكونه قبلة، كما يظهر من المصنف﵀، غاية الأمر أن الصلوة لما يقطع بكونه قبلة مجزئة.

(١) هذا ليس ثابتاً بنحو القضية الكلية، كما أشرنا إليه سابقاً.

(٢) الظاهر أن المراد به صاحب الفصول، حيث ذكر ذلك في مسألة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع عند التعرض لاستدلال المنكرين للملازمة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾. فراجع.

(٣) لما عرفت من كون حجية القطع ذاتية، فكيف يحتمل المكلف أو يقطع باشتراط حجيته بعدم ردع الشارع.

(٤) بان كان طريقياً.

اقتصر على ما يصل إليك مني بطريق المشافهة والمراسلة. وفساده يظهر مما سبق من أول المسألة إلى هنا(١).

---

(١) إذ لا وجه له إلا بإرجاعه إلى القطع الموضوعي. فلاحظ.

الرابع

[البحث في العلم الإجمالي]

الكلام في اعتبار العلم الإجمالي

أن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟ والكلام فيه يقع:

تارة: في اعتباره من حيث إثبات التكليف به(١)، وأن الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجز على المكلف، أم هو كالمجهول رأساً؟

وأخرى: في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي، أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي(٢)، فلا يجوز إكرام

(١) كما لو علم اجمالاً؟ بوجوب القصر أو التمام أو بوجوب الظهر أو الجمعة.

(٢) ظاهره المفروغية عن جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع تعذر التفصيلي،

شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟

والكلام فيه من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشك في المكلف به، فالمقصود في المقام الأول التكلم في المرتبة الأولى.

وهو غير بعيد، ويأتي منه هنا وفي مبحث الانسداد وفي مبحث البراءة والاشتغال ما يشعر أو يدل على المفروغية المذكورة.

[المقام الثاني]

هل يكفي العلم الإجمالي في الامتثال؟

ولنقدم الكلام في المقام الثاني، وهو كفاية العلم الإجمالي في الامتثال، فنقول:

مقتضى القاعدة: جواز الاقتصار في الامتثال على العلم الإجمالي بإتيان المكلف به، أما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح(١)، وأما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة، فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به(٢).

الامتثال الإجمالي في العبادات

ودعوى: أن العلم بكون المأتي به مقربا معتبر حين الإتيان به ولا يكفي العلم بعده بإتيانه، ممنوعة، إذ لا شاهد لها بعد تحقق الإطاعة بغير

---

(١) إذ ليس المقصود منه إلا حصول الواجب بأي وجه اتفق.

(٢) يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الاشتغال التعرض إلى كيفية النية المعتبرة في المقام، ويأتي منا أنه يكفي الإتيان بكل محتمل برجاء المطلوبية، كما يأتي أيضاً في موارد أخر الإشارة إلى ذلك.

ذلك أيضاً(١).

فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي.

لكن الظاهر كما هو المحكي عن بعض: ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة، بل ظاهر المحكي عن الحلي في مسألة الصلاة في الثوبين(٢): عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلي، وإن كان ما ذكره ممنوعاً، وحينئذ(٣) فلا يجوز لمن تمكن من تحصيل العلم بالماء المطلق، أو بجهة القبلة، أو في ثوب طاهر، أن يتوضأ وضوءين يقطع بوقوع أحدهما بالماء المطلق، أو يصلي إلى جهتين يقطع بكون أحدهما القبلة، أو في ثوبين يقطع بطهارة أحدهما.

لو توقف الاحتياط على تكرار العبادة

(١) يعني: تحقق الإطاعة عرفاً، فيتعين الاجتزاء بها بعد عدم شرح الشارع الأقدس لكيفية الإطاعة المعتبرة، ويكون إرادة خلافها محتاجاً إلى دليل، لأن الإطلاقات المقامية تقتضي التحويل على المعنى العرفي للإطاعة.

نعم لو فرض عدم تمامية الإطلاقات المقامية تعين الرجوع إلى مقتضى الأصول في المقام، ويأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(٢) حيث حكي عنه وجوب الصلاة عارياً. ويأتي الكلام في وجه ذلك في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل دوران الواجب بين أمرين متباينين.

(٣) يعني: بناءً على الاتفاق المدعى على عدم الاكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة.

لكـن الظاهر من صاحب المـدارك‌ﷺ: التأمل بـل ترجيح الجواز في المسـألة الأخـيرة، ولعلـه متأمـل في الـكل(١)، إذ لا خصوصية للمسـألة الأخيرة.

لـو لـم يتوقف الاحتياط على التكرار

وأما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزءاً(٢) فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيـل اليقـين التفصيلي(٣)، لكـن لا يبعد ذهاب المشـهور إلى ذلك، بل

---

(١) والوجـه في التأمـل عدم وضـوح كون الإجمـاع تعبدياً كاشـفاً عن رأي المعصـوم‌عليه السلام رادعـاً عن الطريقـة العقلائية المشـار إليها، خصوصاً بعـد قرب كون الوجـه في ذهابهـم ركونهـم إلى مـا ذكـره المتكلمـون في المقـام، من وجوه لا تسـمن ولا تغنـي مـن جوع، تعـرض لبعضهـا بعض أعاظم المحشـين‌ﷺ، لا مجـال لإطالة الكلام فيها.

نعم قد يسـتدل على ذلـك باعتبار نية الوجه، وبالأصل المقتضي للاشـتغال. وسـيأتي الإشارة إلى بعض الكلام فيها. فالبناء على عدم المنع عن ذلك متعين. ويأتي من المصنف في خاتمة البراءة والاشتغال التعرض لبعض الشبه المقتضية للمنع.

(٢) كما لو علم بوجوب الاسـتعاذة قبل القراءة، أو الاستغفار بعد التسبيح، فأتى بهما في صلاة واحدة.

لكن الظاهر عدم اختصاص ذلك بالعلم الإجمالي، بل يأتي في الشبهة البدوية، كما لو احتمل وجوب جلسـة الاسـتراحة لا غير فأتى بها، إذ الظاهر أن منشأ الشبهة هـو القول باعتبار الجـزم بالنية الراجع إلى قصد الوجه أو التمييز، ولا فرق فيهما بين صورة العلم الإجمالي والشبهة البدوية. وسيأتي بعض الكلام في الشبهة المذكورة.

(٣) ممـا سـبق في صـورة التكـرار تعلـم الإجتـزاء هنـا بالامتثـال المذكـور، للأولوية.

ظاهر كلام السيد الرضي ﵀ ـ في مسألة الجاهل بوجوب القصر ـ وظاهر تقرير أخيه السيد المرتضى ﵀ له: ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها(١).

هذا كله في تقديم العلم التفصيلي على الإجمالي.

هل يقدم الظن التفصيلي المعتبر على العلم الإجمالي؟

وهل يلحق بالعلم التفصيلي الظن التفصيلي المعتبر، فيقدم على العلم الإجمالي، أم لا؟

لو كان الظن مما ثبت اعتباره بدليل الانسداد

التحقيق أن يقال: إن الظن المذكور إن كان مما لم يثبت اعتباره إلا من جهة دليل الانسداد المعروف بين المتأخرين لإثبات حجية الظن المطلق فلا إشكال(٢) في جواز ترك تحصيله والأخذ بالاحتياط إذا لم يتوقف على

(١) حكي عنهما ذلك في مسألة اجتزاء المسافر بصلاته لو أتم جاهلاً بوجوب القصر عليه، فعن الذكرى: «إن السيد الرضي سأل أخاه المرتضى ﵀ فقال: إن الإجماع واقع على أن من صلى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزية، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزية.

فأجاب المرتضى عنه بجواز تغيّر الحكم الشرعي بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور...» ونحوه في الروض. ولا يبعد أن لا يكون مرادهما بالجاهل هو الجاهل المحتاط بالواقع، الذي هو محل الكلام، بل الذي يكون جهله مركباً ويأتي بخلاف الواقع لاعتقاده وجوبه، فيرجع إلى انكار التصويب وإثبات التخطئة الذي هو مذهب الشيعة، ويكون أجنبياً عما نحن فيه جداً.

(٢) لم يتضح الوجه في عدم الإشكال، فإنه إن قيل باعتبار نية الوجه والتمييز مع التمكن لزم المحافظة عليه مع الظن الانسدادي ـ لو قيل بحجيته في تعيين التكليف كما هو مبنى الكشف الذي يظهر كونه محل الكلام للمصنف هنا لسياقه مساق الظن الخاص ـ سواء لزم التكرار أم لا، وإلا فلا وجه لاعتبار الجزم حتى مع

التكرار.

والعجب ممن يعمل بالأمارات من باب الظن المطلق، ثم يذهب إلى عدم صحة عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والأخذ بالاحتياط، ولعل الشبهة من جهة اعتبار قصد الوجه(١).

ولإبطال هذه الشبهة، وإثبات صحة عبادة المحتاط محل آخر(٢).

وأما لو توقف الاحتياط على التكرار، ففي جواز الأخذ به وترك تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز، وجهان:

إمكان العلم التفصيلي.

نعم قد يدعى قصور دليل اعتباره عن صورة الظن الانسدادي. لكنه لو تمّ فليس بنحو يصلح لدعوى عدم الإشكال، ولا للتعجب ممن يذهب إلى عدم جواز الاحتياط.

هذا وسيأتي منه في مبحث الانسداد جهة خصوصيته، ويأتي الكلام فيها.

(١) الظاهر أنها عمدة الدليل في المقام حتى فيما لزم التكرار، لما عرفت من الإشكال في الإجماع.

(٢) يأتي منه بعض الكلام في دليل الانسداد في دفع الشبهة المذكورة قال هناك: «إن معرفة الوجه مما يمكن للمتأمل في الأدلة في إطلاقات العبادة، وفي سيرة المسلمين، وسيرة النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، مع الناس الجزم بعدم اعتبارها حتى مع التمكن من المعرفة العلمية.

ولذا ذكر المحقق - كما في المدارك في باب الوضوء - أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الغسل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري».

من(١) أن العمل بالظن المطلق لم يثبت إلا جوازه وعدم وجوب تقديم الاحتياط عليه، أما تقديمه على الاحتياط فلم يدل عليه دليل(٢).

ومن(٣) أن الظاهر أن تكرار العبادة احتياطا في الشبهة الحكمية مع ثبوت الطريق إلى الحكم الشرعي ـ ولو كان هو الظن المطلق ـ خلاف السيرة المستمرة بين العلماء(٤)، مع أن جواز العمل بالظن إجماعي، فيكفي في عدم جواز الاحتياط بالتكرار احتمال عدم جوازه(٥) واعتبار الاعتقاد(٦) التفصيلي في الامتثال.

والحاصل: أن الأمر دائر بين تحصيل الاعتقاد التفصيلي ولو كان ظناً، وبين تحصيل العلم بتحقق الإطاعة ولو إجمالاً، فمع قطع النظر عن الدليل الخارجي يكون الثاني مقدماً(٧) على الأول في مقام الإطاعة بحكم

---

(١) وجه جواز الاحتياط بالتكرار وترك العمل بالظن.

(٢) يكفي في الدليل عليه ما يذكر في العلم التفصيلي والظن الخاص بناءً على حجيته مثلهما، إذا الفرق بينه وبينهما بعيد. ولا سيما بناءً على أن الأصل يقتضي الاحتياط، كما يظهر من كلامه الآتي.

(٣) وجه عدم جواز الاحتياط بالتكرار ولزوم العمل بالظن.

(٤) لكن في تماميتها بنحو تقتضي المنع إشكال أو منع، خصوصاً بناءً على أن الوجه فيها هو القول باعتبار نية الوجه الذي سبق الكلام فيه منه ﷿.

(٥) بناءً على أن مقتضى الأصل الاحتياط، لا البراءة، وسيأتي الكلام فيه.

(٦) يعني: ولو كان ظنياً.

(٧) يعني: بنحو الأولوية لا بنحو اللزوم، إذ لا شك في جواز العمل بالظن الانسدادي، والكلام هنا بعد الفراغ عن ذلك.

العقل والعقلاء. لكن بعد العلم بجواز الأول والشك في جواز الثاني في الشرعيات من جهة منع جماعة من الأصحاب عن ذلك، وإطلاقهم اعتبار نية الوجه فالأحوط ترك ذلك، وإن لم يكن واجباً، لأن نية الوجه(١) لو قلنا باعتبارها فلا نسلمه إلا مع العلم بالوجه أو الظن الخاص، لا الظن المطلق الذي لم يثبت القائل به جوازه إلا بعدم وجوب الاحتياط، لا بعدم جوازه(٢)، فكيف يعقل تقديمه على الاحتياط(٣)؟!.

لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص

وأما لو كان الظن مما ثبت اعتباره بالخصوص، فالظاهر أن تقديمه

---

(١) التعليل المذكور إنما ينفع في عدم وجوب الاحتياط بناءً على أن الأصل لا يقتضي وجوب الاحتياط، وإلا تعيّن وجوب الاحتياط لمجرد الشك في اعتبار نية الوجه، كما سينبه إليه عند الكلام في الظن الخاص.

(٢) فإنه يأتي أن مقتضى الأصل مع الانسداد هو الاحتياط، إلا أنه لا يجب لاستلزامه العسر، بل يحرم لو استلزم اختلال النظام، وحيث إن المفروض في المقام عدم لزوم الاختلال، فلا يكون حراماً، بل غاية الأمر أنه لا يجب.

(٣) لا مانع من تقديمه إذا كان من جهة قيام الدليل على اعتبار نية الوجه أو احتماله، بناءً على لزوم الاحتياط مع الاحتمال المذكور، ضرورة أن مقتضى دليل الانسداد وإن كان عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه، إلا أن ذلك بالنسبة إلى الاحتياط من حيث هو، فلا ينافي المنع عنه في خصوص العبادة من جهة نية الوجه. فالتفريق بين الظن الانسدادي وغيره مما لم يتضح وجهه.

نعم لو قلنا بأن مفاد دليل الانسداد لزوم العمل بالظن في مقام الامتثال ـ كما هو مبنى الحكومة ـ لا في تعيين التكليف ـ كما هو مبنى الكشف ـ لم يكن الظن المذكور موجباً للقدرة على نية الوجه وتعين الالتزام بجواز الاحتياط، لتعذر نية الوجه.

على الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار مبني على اعتبار قصد الوجه، وحيث قد رجحنا في مقامه عدم اعتبار نية الوجه، فالأقوى جواز ترك تحصيل الظن والأخذ بالاحتياط. ومن هنا يترجح القول بصحة عبادة المقلد إذا أخذ بالاحتياط وترك التقليد، إلا أنه خلاف الاحتياط(١)، من جهة وجود القول بالمنع من جماعة.

وإن توقف الاحتياط على التكرار فالظاهر أيضاً جواز التكرار، بل أولويته على الأخذ بالظن الخاص، لما تقدم من أن تحصيل الواقع بطريق العلم، ولو إجمالاً أولى من تحصيل الاعتقاد الظني به ولو كان تفصيلاً. وأدلة الظنون الخاصة إنما دلت على كفايتها عن الواقع، لا تعيين العمل بها في مقام الامتثال(٢).

إلا أن شبهة اعتبار نية الوجه كما هو قول جماعة، بل المشهور بين المتأخرين جعل الاحتياط في خلاف ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من مخالفة

---

(١) يعني: الاستحبابي، لما سبق منه.

نعم بناءً على أن مقتضى الأصل في ذلك هو الاحتياط ـ كما سيأتي منه ـ يتعين كونه لزومياً، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٢) دفع دخل، أما الدخل: فهو أن العمل بالاحتياط وترك الظنون الخاصة ينافي أدلة تلك الظنون، لظهورها في لزوم العمل عليها وتعيّنها.

وأما الدفع: فهو أن تلك الأدلة لا تقتضي إلا كفايتها عن الواقع بحيث يجوز الاعتماد عليها في مقام الامتثال لا لزوم العمل عليها، بنحو لا يجزى معه سلوك طريق الاحتياط الموصل للواقع قطعاً.

ويأتي التعرض لذلك أيضاً في أوائل مبحث الظن إن شاء الله تعالى.

التكرار للسيرة المستمرة.

مع إمكان أن يقال: إنه إذا شك ـ بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به، لا حصوله بأي وجه اتفق(١) ـ في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني، وهذا ليس تقييداً(٢) في دليل تلك العبادة حتى يدفع بإطلاقه، كما لا يخفى.

وحينئذ فلا ينبغي، بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادة

---

(١) لفرض كون الواجب تعبدياً لا توصلياً.

(٢) بناءً على امتناع التقييد بقصد التقرب، ونحوه مما هو من شؤون الأمر. لكن الظاهر رجوعه إلى التقييد لبّاً، فينفى بالإطلاق، بل لو فرض قصور الإطلاق اللفظي كفى الإطلاق المقامي الظاهر في التحويل في كيفية الإطاعة إلى العرف الحاكم بتحقق الإطاعة فيما نحن فيه ـ كما اعترف به المصنف‌ﷺ بل يكفي الرجوع إلى الأصل العملي المقتضي للبراءة، لرجوعه إلى احتمال زيادة التكليف، لأنه في الحقيقة تقييد في المأمور به، لا في كيفية الإطاعة، إذ ليس معنى الإطاعة عقلاً إلا موافقة المأمور به، وليس هو مما يقبل التصرف الشرعي، وإنما يتصرف الشارع فيما هو من شؤون التكليف نفسه. وتمام الكلام في مبحث التعبدي والتوصلي.

ثم إن لازم ما ذكره المصنف‌ﷺ عدم الفرق بين لزوم التكرار وعدمه. لأن نية الوجه فيما لا يلزم فيه التكرار وإن لم يقم الدليل عليها، إلا أنه لا يقطع بعدم اعتبارها بعد ذهاب جماعة إلى ذلك، كما لا يخفى. كما لا يفرق فيه أيضاً بين الظن الخاص والمطلق الذي استفيدت حجيته بدليل الانسداد، كما نبهنا عليه آنفاً، وأشار إليه فيما يأتي بقوله: «بأعمال الظنون الخاصة أو المطلقة». فلاحظ.

التكرار بتحصيل(١) الواقع أولاً بظنه(٢) المعتبر، من التقليد أو الاجتهاد بإعمال الظنون الخاصة أو المطلقة، وإتيان الواجب مع نية الوجه، ثم الإتيان بالمحتمل الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط.

وتوهم: أن هذا قد يخالف الاحتياط، من جهة احتمال كون الواجب ما أتى به بقصد القربة(٣)، فيكون قد أخل فيه بنية الوجوب.

مدفوع: بأن هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه،إذ لو أتى به بنية الوجوب كان فاسداً قطعاً، لعدم وجوبه ظاهراً على المكلف(٤) بعد فرض الإتيان بما وجب عليه في ظنه المعتبر.

---

(١) متعلق بقوله: «الاحتياط» وبيان لكيفيته.

(٢) يكفي في الاحتياط المذكور تحصيل الظن والعمل بمؤداه جازماً بالنية، ولا يلزم تقديمه على الاحتمال الثاني، إذ لا خصوصية للتقديم، لإمكان الجزم المذكور مع التأخير.

نعم لابد فيه من الفحص عن مقتضى الدليل الظني، كما لا يخفى.

(٣) يعني المحتمل الآخر غير المظنون، الذي لا مجال للإتيان فيه بنية الوجوب بعد قيام الحجة على عدم وجوبه.

(٤) فيكون تشريعاً محرماً لا يمكن التقرب به. ثم إنه لا فرق في كونه تشريعاً وفي امتناع التقرب به بين الإتيان بالطرف الآخر الذي قام الظن المعتبر على وجوبه وعدمه، بل يكفي قيام الطريق على عدم حجيته وإن لم يعمل بمقتضاه. بل يكفي في كونه تشريعاً عدم قيام الحجة على وجوبه بلا حاجة إلى قيام الحجة على عدم وجوبه، إذ التشريع عبارة عن إدخال ما لا يعلم كونه من الدين في الدين. ومنه يظهر الإشكال في قوله ﷺ: «بعد فرض الإتيان...». فلاحظ.

وإن شئت قلت: إن نية الوجه ساقطة فيما يؤتى به من باب الاحتياط إجماعاً حتى من القائلين باعتبار نية الوجه(١)، لأن لازم قولهم باعتبار نية الوجه في مقام الاحتياط عدم مشروعية الاحتياط وكونه لغواً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، عدا السيد أبي المكارم في ظاهر كلامه في الغنية في رد الاستدلال على كون الأمر للوجوب بأنه أحوط(٢)، وسيأتي ذكره عند

---

(١) العمدة فيه ما أشرنا إليه في صدر المسألة، ويأتي منه ﷺ في مبحث الانسداد وغيره، من أن القائل باعتبار نية الوجه إنما يقول به مع إمكان تحصيلها، لا مع تعذره، كما في المقام، لأن المحتمل الآخر بعد فرض قيام الدليل على عدم وجوبه لا مجال للإتيان به بنية الوجه حتى لو كان هو الواجب واقعاً، فالمقام نظير ما لو تعذر الفحص، حيث لا إشكال بينهم في مشروعية الاحتياط وسقوط نية الوجه. على أنه لو فرض احتمال اعتبارها فلا يمنع من الإتيان، بما يحتمل في وجوبه في المقام برجاء تحصيل الواقع به لاحتمال عدم اعتبار نية الوجه.

نعم لو علم باعتبار نية الوجه تعذر الاحتياط المذكور. لكن لا مجال للعلم بذلك قطعاً.

(٢) قال السيد في الغنية: ـ «وقولهم: إن ذلك ـ يعني: الوجوب ـ أحوط للدين، غير صحيح، بل هو ضد الاحتياط، لأنه يؤدي إلى أفعال قبيحة منها: اعتقاد وجوب الفعل.

ومنها: العزم على أدائه على هذا الوجه. ومنها: اعتقاد قبح تركه، وربما كره هذا الترك. وكل ذلك قبيح، لأن من أقدم عليه يجوز قبحه، لتجوز كون المأمور به غير واجب، والإقدام على ما لا يؤمن قبحه في القبح كالإقدام على ما يقطع على ذلك فيه».

وهذا الكلام أجنبي عما ذكره المصنف ﷺ جداً، فإن ردّه ﷺ للاستدلال بالاحتياط ليس لعدم كونه مشروعاً عنده، بل لأنه لا يلازم البناء على دلالة الصيغة

الكلام على الاحتياط في طيّ مقدمات دليل الانسداد.

على الوجوب، كما هو المدعى في الاستدلال. ولعله ﷺ اطلع على كلام له آخر لم نوفق للاطلاع عليه.

[المقام الأول]

هل تحرم المخالفة القطعية للعلم الإجمالي؟

أما المقام الأول وهو كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف، واعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت: أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وعدم كفاية الموافقة الاحتمالية راجع إلى مسألة البراءة والاحتياط، والمقصود هنا بيان اعتباره في الجملة، الذي أقل مراتبه حرمة المخالفة القطعية، فنقول:

إن للعلم الإجمالي صوراً كثيرة، لأن الإجمال الطارئ:

صور العلم الإجمالي

إما من جهة متعلق الحكم مع تبين نفس الحكم تفصيلاً، كما لو شككنا أن حكم الوجوب في يوم الجمعة متعلق بالظهر أو الجمعة، وحكم الحرمة يتعلق بهذا الموضوع الخارجي من المشتبهين أو بذاك(١).

وإما من جهة نفس الحكم مع تبين موضوعه، كما لو شك في أن هذا

(١) كما في اشتباه الخمر بين إنائين.

الموضوع المعلوم الكلي(١) أو الجزئي(٢) تعلق به الوجوب أو الحرمة.

وإما من جهة الحكم والمتعلق جميعاً، مثل أن نعلم أن حكماً من الوجوب والتحريم تعلق بأحد هذين الموضوعين.

ثم الاشتباه في كل من الثلاثة:

إما من جهة الاشتباه في الخطاب الصادر عن الشارع، كما في مثال الظهر والجمعة.

وإما من جهة اشتباه مصاديق متعلق ذلك الخطاب، كما في المثال الثاني(٣).

---

(١) كردّ السلام في الصلاة.

(٢) كالصوم في يوم الشك في آخر شهر رمضان.

(٣) وهو تردد الحرمة بين هذا الموضوع الخارجي أو ذاك، الذي سبق التمثيل له باشتباه الخمر بين إنائين.

وهذان المثالان للقسم الأول، الذي يكون فيه التردد في متعلق الحكم مع العلم بنفس الحكم، وهو الوجوب أو الحرمة.

واما مثالا القسم الثاني وهو الذي يكون فيه التردد في نفس الحكم مع العلم بمتعلق الحكم فقد سبق منا ذكرهما، وهما ردّ السلام في الصلاة وصوم يوم الشك.

وأما القسم الثالث وهو الذي يكون فيه التردد في الحكم والمتعلق معاً، فمثال الشبهة الحكمية فيه التي ترجع إلى اشتباه الخطاب الصادر من الشارع لا يتيسر لنا عاجلاً فرضه، وإن كان ممكناً قطعاً.

وأما الشبهة الموضوعية فكما لو علم المكلف اجمالاً بأنه حلف إما على وطء جاريته الكبرى في يوم الجمعة أو على ترك وطئها فيه، واشتبهت الكبرى بين جاريتين

والاشتباه في هذا القسم(١): إما في المكلف به، كما في الشبهة المحصورة، وإما في المكلف.

وطرفا الشبهة في المكلف: إما أن يكونا احتمالين في مخاطب واحد، كما في الخنثى(٢)، وإما أن يكونا احتمالين في مخاطبين، كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

ولابد قبل التعرض لبيان حكم الأقسام من التعرض لأمرين:

العلم الإجمالي الطريقي والموضوعي

أحدهما: أنك قد عرفت في أول مسألة اعتبار العلم: أن اعتباره قد يكون من باب محض الكشف والطريقية، وقد يكون من باب الموضوعية بجعل الشارع.

والكلام هنا في الأول، إذ اعتبار العلم الإجمالي وعدمه في الثاني تابع لدلالة ما دلّ على جعله موضوعاً، فإن دل على كون العلم التفصيلي داخلاً

طويلة وقصيرة حيث يعلم إجمالاً، إما بوجوب وطء الطويلة وحرمة القصيرة أو بحرمة وطء الطويلة ووجوب وطء القصيرة.

(١) يعني: الذي يكون ناشئاً من اشتباه مصاديق متعلق الخطاب الشرعي.

(٢) الظاهر أن الاشتباه في الخنثى، كاشتباه حال الرجل بين كونه مسافراً أو حاضراً، فهو اشتباه في المكلف به بسبب اشتباه حال المكلف، فلا ينبغي جعله قسماً مقابلاً للشك في المكلف به.

اللهم إلا أن يكون الوجه في المقابلة أن المراد من الشك في المكلف به هو الذي يكون منشأ الشك فيه هو إجمال المكلف به واشتباهه مع عدم الاشتباه في بقية الجهات، والمراد من الشك في المكلف هو الذي يكون منشأ الشك فيه هو إجمال المكلف واشتباهه مع عدم الاشتباه في بقية الجهات. فلاحظ.

في الموضوع كما لو فرضنا أن الشارع لم يحكم بوجوب الاجتناب إلا عما علم تفصيلاً نجاسته، فلا إشكال في عدم اعتبار العلم الإجمالي بالنجاسة(١).

إذا تولد من العلم الإجمالي علم تفصيلي بالحكم الشرعي

الثاني: أنه إذا تولد من العلم الإجمالي العلم التفصيلي بالحكم الشرعي في مورد، وجب اتباعه وحرمت مخالفته لما تقدم، من اعتبار العلم التفصيلي من غير تقييد بحصوله من منشأ خاص، فلا فرق بين من علم تفصيلاً ببطلان صلاته بالحدث، أو بواحد مردد بين الحدث والاستدبار، أو بين ترك ركن وفعل مبطل، أو بين فقد شرط من شرائط صلاة نفسه وفقد شرط من شرائط صلاة إمامه، بناء على اعتبار وجود شرائط الإمام في علم المأموم(٢)، إلى غير ذلك.

عدم الفرق بين هذا العلم التفصيلي وغيره من العلوم التفصيلية

وبالجملة: فلا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية.

إلا أنه قد وقع في الشرع موارد يتوهم خلاف ذلك:

الموارد التي توهم خلاف ذلك

منها: ما حكم به بعض فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل من(٣) أنه يطرح القولان ويرجع إلى مقتضى الأصل، فإن

---

(١) والكلام في ذلك من وظيفة الفقيه، لكون المسألة فرعية.

(٢) كان الأولى أن يقول: بناء على اعتبار شرائط صحة صلاة الإمام في صحة صلاة المأموم، إذ ذكر علم المأموم قد يوهم كونه موضوعياً. وكيف كان فقد يقال بأنه يكفي في صحة صلاة المأموم واقعاً إحراز الإمام للشرائط وإن لم تكن موجودة وعلم المأموم بعدم وجودها تفصيلاً. وحينئذٍ لا مجال في الفرض لعلم المأموم ببطلان صلاته.

(٣) بيان لقوله: «ما حكم...».

إطلاقه يشمل ما لو علمنا بمخالفة مقتضى الأصل للحكم الواقعي المعلوم وجوده بين القولين(١)، بل ظاهر كلام الشيخ ﷺ القائل بالتخيير، هو التخيير الواقعي(٢) المعلوم تفصيلاً مخالفته لحكم الله الواقعي في الواقعة.

ومنها: حكم بعض بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعة أو تدريجاً، فإنه قد يؤدي إلى العلم التفصيلي بالحرمة أو النجاسة، كما لو اشترى بالمشتبهين بالميتة جارية، فإنا نعلم تفصيلاً بطلان البيع في تمام الجارية، لكون بعض ثمنها ميتة، فنعلم تفصيلاً بحرمة وطئها، مع أن القائل بجواز الارتكاب لم يظهر من كلامه إخراج هذه الصورة.

ومنها: حكم بعض بصحة ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما بالآخر، مع أن المأموم يعلم تفصيلاً ببطلان صلاته من جهة حدثه أو حدث أمامه(٣).

ومنها: حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلان، بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر(٤)، فإن لازم ذلك جواز شراء ثالث

---

(١) كما لو كان القولان هما الوجوب والاستحباب، وكان مقتضى الأصل الحرمة.

(٢) يعني: بحيث يكون الحكم الواقعي هو التخيير. أما التخيير الظاهري فهو عبارة عن التخيير في مقام العمل مع بقاء الواقع على ما هو عليه.

(٣) العلم المذكور مبني على ما سبق من كون شرائط صحة صلاة الإمام معتبرة في صحة صلاة المأموم.

(٤) إذ لو احتمل كذبهما لكونها مشتركة بينهما لم يكن الحكم بالتنصيف موجباً للعلم التفصيلي بالمخالفة.

للنصفين من كل منهما، مع أنه يعلم تفصيلاً عدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي.

ومنها: حكمهم فيما لو كان لأحد درهم ولآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم من عند الودعي: أن(١) لصاحب الإثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً، فإنه قد يتفق إفضاء ذلك إلى مخالفة تفصيلية، كما لو أخذ الدرهم المشترك بينهما ثالث، فإنه يعلم تفصيلاً بعدم انتقاله من مالكه الواقعي إليه.

ومنها: ما لو أقر بعين لشخص ثم أقر بها لآخر، فإنه يغرم للثاني قيمة العين بعد دفعها إلى الأول، فإنه قد يؤدي ذلك إلى اجتماع العين والقيمة عند واحد(٢) وبيعهما بثمن واحد، فيعلم عدم انتقال تمام الثمن إليه، لكون بعض مثمنه مال المقرّ في الواقع.

ومنها: الحكم بانفساخ العقد المتنازع في تعيين ثمنه أو مثمنه على وجه يقضي فيه بالتحالف، كما لو اختلفا في كون المبيع بالثمن المعين عبداً أو جارية، فإن رد الثمن إلى المشتري بعد التحالف مخالف للعلم التفصيلي بصيرورته ملك البايع ثمناً للعبد أو الجارية. وكذا لو اختلفا في كون ثمن الجارية المعينة عشرة دنانير أو مائة درهم، فإن الحكم برد الجارية مخالف

---

(١) بيان لقوله: «حكمهم فيما...».

(٢) إذا اجتمعت العين والقيمة عند واحد منهما يعلم تفصيلاً بعدم ملكه للقيمة بخصوصها، وذلك كافٍ في المطلوب بلا حاجة إلى بيعهما بثمن واحد.

نعم إذا اجتمعتا عند شخص ثالث توقف مخالفة العلم التفصيلي على بيعهما بثمن واحد كما ذكره المصنفﷺ.

للعلم التفصيلي بدخولها في ملك المشتري.

ومنها: حكم بعضهم فيما لو قال أحدهما: بعتك الجارية بمائة، وقال الآخر: وهبتني إياها: أنهما يتحالفان وترد الجارية إلى صاحبها، مع أنا نعلم تفصيلاً بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

إلى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع.

فلابد في هذه الموارد من التزام أحد أمور على سبيل منع الخلوّ:

الجواب عن الموارد المذكورة

أحدها: كون العلم التفصيلي في كل من أطراف الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إن الواجب الاجتناب عما علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع. وكذا المانع للصلاة الحدث المعلوم صدوره تفصيلاً من مكلف خاص، فالمأموم والإمام متطهران في الواقع.

الثاني: أن الحكم الظاهري في حق كل أحد نافذ واقعاً في حق الآخر(١)، بأن يقال: إنّ من كانت صلاته بحسب الظاهر صحيحة عند نفسه، فللآخر أن يرتب عليها آثار الصحة الواقعية، فيجوز له الائتمام به.

وكذا من حل له أخذ الدار ممن وصل إليه نصفه، إذا لم يعلم كذبه(٢)

---

(١) فيكون حكماً واقعياً ثانوياً، والفرق بينه وبين الأول أنه على الأول لا تترتب الآثار واقعاً على الواقع مع عدم العلم التفصيلي به، فعدم ترتبها مع العلم الإجمالي لعدم الموضوع لا لعدم حجية العلم الإجمالي.

وعلى الثاني تترتب الآثار على الواقع لو ابتلى به من غير جهة الحكم الظاهري الجاري في حق الآخر. ويختص عدم ترتيب أثر الواقع بها إذا ابتلى به من جهة الحكم الظاهري المذكور الرافع لفعلية الحكم الواقعي.

(٢) يعني: إذا لم يعلم المدعي كذبه في دعواه وتعمده للكذب، إذ لو كان عالماً

في الدعوى بأن استند إلى بينة، أو إقرار، أو اعتقاد من القرائن فإنه يملك هذا النصف في الواقع، وكذلك إذا اشترى النصف الآخر، فيثبت ملكه للنصفين في الواقع. وكذا الأخذ ممن وصل إليه نصف الدرهم في مسألة الصلح(١)، وكذا في مسألتي التحالف(٢).

الثالث: أن يلتزم: بتقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة، والمنع مما يستلزم المخالفة المعلومة تفصيلاً، كمسألة

بكونه كاذباً في الدعوى فلا حكم ظاهري في حقه، حتى ينفذ في حق غيره.

هذا ولو شك الأخذ حينئذٍ في كون المدعي الذي أخذ منه عالماً بكذب دعواه كان له البناء على عدم ذلك حملاً له على الصحة.

(١) يعني: في مسألة تلف الدرهم عند الودعي، ولم يظهر الوجه في تسميتها بمسألة الصلح، إلا أن يدعى أن أخذ كل منهما لنصف الدرهم راجع إلى الصلح الظاهري فتأمل. ثم إن جريان الوجه المذكور في هذه المسألة موقوف على عدم علم أحدهما بكون التالف هو درهمه، وإلا كان عالماً بكون أخذه للنصف بلا حق فلا حكم ظاهري في حقه حتى ينفذ في حق الآخذ منه.

(٢) وهما مسألة اختلاف المتبايعين في تعيين الثمن أو المثمن. ومسألة الاختلاف في البيع أو الهبة. لكن لا مجال فيهما للوجه المذكور، إذ الإشكال فيهما إنما هو في أخذ الشخص ما يعلم بخروجه عن ملكه بسبب العقد المختلف في تعيينه، ولا حكم ظاهري في المقام في حق غيره حتى يقال بجواز اعتماده عليه في عمل نفسه، كما لا يخفى.

فكان الأولى للمصنف ﷺ أن يذكر مسألة الإقرار، لاعتماد كل من المقر لهما على حجة ظاهرية وهي الاقرار. فيمكن دعوى نفوذ حكمهما الظاهري على الآخذ منهما.

اختلاف الأمة على قولين.

وحمل أخذ المبيع في مسألتي التحالف(١) على كونه تقاصاً شرعياً قهرياً عما يدعيه من الثمن(٢)، أو انفساخ البيع(٣) بالتحالف من أصله،

---

(١) لا يخفى أن المسألتين المذكورتين لما كانتا مختصتين بصور العلم التفصيلي فلا مجال لتقييدهما بما إذا لم يفض العمل فيهما إلى مخالفة العلم التفصيلي، كما هو مبنى هذا الوجه. كما سبق أنه لا مجال لجريان الوجه الثاني فيهما أيضاً.

وكذا الوجه الأول، لعدم ابتناء العلم التفصيلي فيهما على علم إجمالي بل هو حاصل ابتداء بمجرد إرجاع العين إلى صاحبها الأول، فهما في الحقيقة خارجان عما نحن فيه، إذا الكلام في العلم التفصيلي الناشيء من العلم الإجمالي.

والحاصل: إنه لا مجال لشيء من الوجوه الثلاثة في المسألتين المذكورتين، بل يتعين فيهما وجوه أخر تعرض المصنفﷺ لبعضها في كلامه الآتي.

ثم إنه لما كانت مسألة التحالف الثانية هي مسألة الاختلاف في كون العقد بيعاً أو هبة فقولهﷺ: «وحمل أخذ المبيع...» لا يخلو من تسامح، إذ لا معنى لفرض كون العين المسترجعة مبيعة مع فرض الاختلاف في بيعها واحتمال كونها هبة، وإنما يتم ذلك في مسألة اختلاف تعيين الثمن أو المثمن لا غير، ولا يبعد ابتناء ذلك منهﷺ على التغليب.

(٢) كان الأولى أن يقول: عن الثمن الواقعي المردد، أو المثمن الواقعي المردد، للعلم باشتمال البيع على الثمن والمثمن بلا حاجة إلى الدعوى. كما أنه لا للخصوصية المدعاة بعد فرض عدم ثبوت الدعوى حتى يحكم له بحق المقاصة. ومنه يظهر أن هذا الوجه لا يجري في المسألة الثانية، وهي مسألة الاختلاف في كون العقد بيعاً أو هبة، لعدم ثبوت دعوى البيع حتى يثبت الثمن ويثبت لمالكه حق المقاصة. اللهم إلا أن يكون ذلك بلحاظ حكم نفسه لفرض اعتقاده بما يدعيه فله ترتيب الأثر عليه. فلاحظ.

(٣) وكذا انفساخ العقد الواقعي المردد بين البيع والهبة.

أو من حينه.

وكون أخذ نصف الدرهم مصالحة قهرية(١).

وعليك بالتأمل في دفع الإشكال عن كل مورد بأحد الأمور المذكورة، فإن اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الواقعي وحرمة مخالفته مما لا يقبل التخصيص بإجماع أو نحوه.

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى حكم مخالفة العلم الإجمالي، فنقول: مخالفة الحكم المعلوم بالإجمال يتصور على وجهين:

أقسام مخالفة العلم الإجمالي

أحدهما: مخالفته من حيث الالتزام، كالالتزام بإباحة وطء المرأة المرددة بين من حرم وطؤها بالحلف ومن وجب وطؤها به مع اتحاد زماني الوجوب والحرمة(٢)، وكالالتزام بإباحة موضوع كلي مردد أمره بين الوجوب والتحريم مع عدم كون أحدهما المعين تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال(٣)، فإن المخالفة في المثالين ليست من حيث العمل، لأنه لا يخلو

---

(١) لعل الأولى أن يلتزم بالتنصيف بنحو الجعل الشرعي القهري، لا بنحو المصالحة إذ فرض المصالحة مع القهر لا يخلو عن إشكال.

اللهم إلا أن يريد إيقاع العقد من طرف الحاكم او الودعي بين الشخصين بإثبات الولاية لهما عليهما في ذلك. ثم إنك عرفت أن مسألة الودعي يمكن التخلص عن الإشكال فيها بالوجه الثاني والثالث، ولا يتوقف على هذا الوجه. فلاحظ.

(٢) أما لو اختلفا، كما لو كان زمان الوجوب المحتمل يوم الخميس، وزمان الحرمة المحتملة يوم السبت، أمكنت المخالفة القطعية بالوطء يوم السبت وتركه يوم الجمعة، كما تمكن الموافقة القطعية بعكس ذلك.

(٣) أما لو كان تعبدياً يعتبر فيه قصد الامتثال فيمكن فرض المخالفة القطعية

مـن الفعـل الموافق للوجوب أو الترك الموافق للحرمـة، فلا قطع بالمخالفة إلا من حيث الالتزام بإباحة الفعل.

الثاني: مخالفته من حيث العمل، كترك الأمرين اللذين يعلم بوجوب أحدهما، وارتكاب فعلين يعلم بحرمة أحدهما، فإن المخالفة هنا من حيث العمل:

وبعد ذلك نقول:

جواز المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي

أمـا المخالفة الغـير العملية، فالظاهر جوازها في الشـبهة الموضوعية والحكمية معاً، سـواء كان الاشـتباه والترديد بـين حكمين لموضوع واحد كالمثالـين المتقدمـين، أو بـين حكمـين لموضوعـين، كطهارة البـدن وبقاء الحدث لمن توضأ غفلة بمائع مردد بين الماء والبول.

أمـا في الشـبهة الموضوعية، فـلأن الأصل في الشـبهة الموضوعية إنما يخـرج بجراه عن موضوع التكليفين(١)، فيقال: الأصل عدم تعلق الحلف

كـما لو تـردد الأمر بين وجوب الصدقة عـلى زيد وحرمة تمليكه المال، بنحو الشـبهة الحكمية فإنه لو ملك المال هبة بلا قصد القربة يعلم بالمخالفة لكلا المتحملين. وهذا بخـلاف مـا لو اعتبر التقرب فيهما أو في أحدهما المـردد، أو لم يعتبر التقرب فيهما معاً فإن المخالفة القطعية غير ممكنه أيضاً.

(١) يعنـي: فـلا يكون في الالتزام بخلافهـما رد للحكم الشرعي، ولا تشريع في قبالـه إذ الادعاء المخالف للواقـع في الموضوع لا في الحكم الشرعي، فلا يلزم من جريـان الأصول الموضوعيـة إلا الالتزام في الموضوع على خـلاف الواقع إجمالاً، لا طرح الحكم الشرعي.

لكـن هـذا إنـما يتـم فيـما إذا كان التمسـك في الشبهة الموضوعيـة بالأصـل

بوطء هذه، وعدم تعلق الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوع حكمي التحريم والوجوب، فيحكم بالإباحة لأجل الخروج عن موضوع الوجوب والحرمة، لا لأجل طرحهما. وكذا الكلام في الحكم بطهارة البدن وبقاء الحدث في الوضوء بالمائع المردد(١).

وأما الشبهة الحكمية، فلأن الأصول الجارية فيها وإن لم يخرج مجراها عن موضوع الحكم الواقعي، بل كانت منافية لنفس الحكم كأصالة الإباحة مع العلم بالوجوب أو الحرمة، فإن الأصول في هذه منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، لا مخرجة عن موضوعه إلا أن الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً لا يترتب عليه أثر إلا وجوب الإطاعة وحرمة

الموضوعي، أما لو أريد التمسك بالأصل الحكمي ابتداءً لعدم جريان الأصل الموضوعي، للجهل بالتاريخ ونحوه، فالكلام هو الكلام في الشبهات الحكمية.

(١) فإنه ناشئ من أصالة عدم ملاقاة البدن للنجس، وأصالة عدم الغسل بالماء.

ثم إنه تقدم من المصنف ﷺ تقييد الوضوء في الفرض بما إذا وقع غفلة عن حال المايع. وكأنه لأنه مع الالتفات إلى حاله يمتنع الوضوء به، لعدم تأتي قصد القربة.

وفيه: أنه يمكن تحققه رجاءً لاحتمال كونه ماءً بناء على ما هو التحقيق من عدم وجوب الجزم بالامتثال. بل قد يمتنع جريان استصحاب عدم الغسل مع الغفلة، لجريان قاعدة الفراغ في الوضوء لو فرض تجدد الشك بعد الفراغ منه فيخرج عما نحن فيه.

نعم لو فرض تحقق الشك المذكور قبل الوضوء ثم غفل وتوضأ بالمايع والتفت بعد ذلك لم يبعد عدم جريان قاعدة الفراغ في الوضوء، على كلام. فلاحظ.

المعصيـة(١)، والمفروض أنه لا يلزم من إعـمال الأصول مخالفة عملية(٢) له لتحقق المعصية.

ووجـوب الالتزام بالحكـم الواقعي مع قطع النظر عـن العمل غير ثابـت، لأن الالتـزام بالأحكام الفرعيـة إنما يجب مقدمة للعمل، وليسـت كالأصول الاعتقادية يطلب فيها الالتزام والاعتقاد من حيث الذات.

ولو فـرض ثبوت الدليل عقلاً أو نقلاً عـلى وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، لم ينفع، لأن الأصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي، فهي ـ كالأصول في الشبهة الموضوعية ـ مخرجة لمجاريها عن موضوع ذلك الحكم، أعني: وجوب الأخذ بحكم الله.

هـذا، ولكـن التحقيق: أنه لو ثبـت هذا التكليـف ـ أعني: وجوب الأخـذ بحكم الله والالتزام به مـع قطع النظر عن العمل ـ لم تجر الأصول، لكونها موجبة للمخالفة العملية للخطـاب التفصيلي(٣) أعني: وجوب الالتـزام بحكـم الله، وهـو غـير جائـز حتـى في الشـبهة الموضوعيـة، كما سيجيء، فيخرج عن المخالفة الغير العملية.

---

(١) يعني: الراجعين إلى مقام العمل.

(٢) يعنـي: للحكـم الواقعي. لكن من الظاهر أنه لا تلزم مخالفة قطعية، أما المخالفة الواقعية فهي محتملة. نعم لا مجال للتخلص منها جرت الأصول أو لم تجر فلا أثر لها.

(٣) فإن المخالفة وإن كانت بملاك أنه ليس هناك حكم واقعي، إلا أنه بسبب العلـم الإجمـالي بوجـود الحكم الواقعـي يلزم من جريـان الأصـول مخالفة لوجوب الالتزام به، فيمتنع جريان الأصول لذلك.

فالحق: منع فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به.

فالتحقيق: أن طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوما تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبحها واستحقاق العقاب بها، فإذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب الشيء فلم يلتزم به المكلف(١) إلا أنه فعله لا لداعي الوجوب، لم يكن عليه شيء. نعم، لو أخذ في ذلك الفعل نية القربة، فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية لترك المأمور به(٢)، ولذا قيدنا الوجوب والتحريم في صدر المسألة بغير ما علم كون أحدهما المعين تعبدياً(٣).

فإذا كان هذا حال العلم التفصيلي، فإذا علم إجمالاً بحكم مردد بين الحكمين، وفرضنا إجراء الأصل في نفي الحكمين اللذين علم بكون أحدهما حكم الشارع، والمفروض أيضاً عدم مخالفته في العمل، فلا معصية

---

(١) هذا محل إشكال، بل لابد من الالتزام به ولو إجمالاً لأنه من شؤون الالتزام بالشريعة المقدسة. أما عدم الالتزام به، أو الالتزام بعدمه فهو غير جائز، كما سيأتي الكلام فيه.

نعم لا يجب الإتيان بالفعل بداعي امتثاله إذا كان توصلياً، وهذا أمر آخر غير وجوب الالتزام به.

(٢) يعني: بترك شرطه وهو التقرب، المتوقف على الالتزام بالحكم الشرعي.

(٣) هذا التقييد ليس ناشئاً من وجوب الالتزام بالحكم الشرعي، بل من جهة إمكان المخالفة العملية القطعية مع كون أحدهما المعين تعبدياً، كما سبق. فلاحظ.

ولا قبح، بل وكذلك لو فرضنا عدم جريان الأصل، لما عرفت من ثبوت ذلك في العلم التفصيلي(١).

المخالفة الالتزامية ليست مخالفة

فملخص الكلام: أن المخالفة من حيث الالتزام ليست مخالفة(٢)، ومخالفة الأحكام الفرعية إنما هي في العمل، ولا عبرة بالالتزام وعدمه.

دليل الجواز بوجه أخصر

ويمكن أن يقرر دليل الجواز بوجه أخصر، وهو: أنه لو وجب الالتزام:

فإن كان بأحدهما المعين واقعاً فهو تكليف من غير بيان(٣)، ولا يلتزمه أحد(٤).

---

(١) الذي لا يجري معه الأصل قطعاً. نعم سبق منا الإشكال في ذلك. لكنه ليس لعدم جريان الأصل، بل لمنافاته للالتزام بالشريعة.

(٢) يعني: من حيثية العمل لكن الذي يرى وجوب الالتزام بالحكم لا يقول بأن في عدم الالتزام به مخالفة عملية له بل يقول بوجوب الالتزام به لأنه من شؤون الالتزام بالشريعة المقدسة، كما أشرنا إليه.

(٣) كأنه لعدم قيام الدليل على ذلك.

أقول: إن كان منشأ ذلك عدم الدليل على تعيين الحكم حتى يلتزم به بتبع تعيينه، لأنه من شؤون إطاعته.

ففيه: أن العلم الإجمالي بثبوت الحكم الواقعي يقتضي وجوب إطاعته تعييناً فالعمدة ما عرفت من أن المدعى ليس هو كون وجوب الالتزام من شؤون إطاعة الحكم، بل هو حكم آخر ثابت لجهة أخرى، فاللازم النظر في تلك الجهة فلو فرض تماميتها كان العمل عليها ممتنعاً في المقام لاستلزامه التشريع المحرم. فلاحظ.

(٤) لما عرفت من استلزامه التشريع المحرم.

وإن كان بأحدهما المخير فيه فهذا لا يمكن أن يثبت بذلك الخطاب الواقعي المجمل(١)، فلا بد له من خطاب آخر عقلي أو نقلي، وهو ـ مع أنه لا دليل عليه ـ غير معقول، لأن الغرض من هذا الخطاب(٢) المفروض كونه توصلياً، حصول مضمونه ـ أعني: إيقاع الفعل أو الترك (تخييراً)(٣) وهو حاصل من دون الخطاب التخييري(٤)، فيكون الخطاب طلبا للحاصل، وهو محال.

إلا أن يقال: إن المدعي للخطاب التخييري إنما يدعي ثبوته بأن يقصد منه التعبد بأحد الحكمين(٥)، لا مجرد حصول مضمون أحد الخطابين الذي هو حاصل، فينحصر دفعه حينئذ بعدم الدليل(٦).

---

(١) لأن الخطاب بالحكم الواقعي يقتضي إطاعته بنفسه تعييناً، فإذا فرض كون إطاعته لاتتم إلا بالعمل والالتزام كان مقتضاه هو الالتزام تعييناً لا تخييراً.

ثم إن المراد بالالتزام التخييري في ظاهر كلامه هو الالتزام بخصوص أحدهما مع تخيير المكلف في اختيار ما شاء منهما.

(٢) وهو الخطاب بالالتزام تخييراً.

(٣) لا يخفى أن إيقاع الفعل أو الترك تخييراً بنفسه ليس هو مضمون الخطاب المدعى، بل مضمونه وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً، وهو ليس حاصلاً. وكأنه إلى هذا أشار بقوله: «إلا أن يقال...».

(٤) لأن المكلف لابد أن يفعل أو يترك، فالتخيير بين الفعل والترك لغو وعبث.

(٥) يعني: الالتزام بثبوت أحدهما، لا كونه داعياً في مقام التعبد، فإنه مختص بالواجب التعبدي المقابل للتوصلي، وليس هو محل الكلام هنا. فلاحظ.

(٦) ولا مجال للاحتياط مع عدم الدليل الخاص، لما يستلزمه من التشريع

وأما وجوب الالتزام بما جاء به النبي ﷺ(١) فلا يثبت إلا الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه(٢)، لا الالتزام بأحدهما المخير، فافهم.

هذا ولكن الظاهر من جماعة من الأصحاب في مسألة الإجماع المركب إطلاق(٣) القول بالمنع عن الرجوع إلى حكم علم عدم كونه

المحرم، فلا يجوز من دون تعبد خاص مخرج له عن التشريع إلى كونه مما أذن الله تعالى فيه.

(١) الذي هو مقتضى الالتزام برسالته ﷺ والتسليم لشريعته المقدسة.

(٢) فإن هذا كاف في التسليم برسالته ﷺ. هذا ولا يبعد كون هذا هو مراد القائل بوجوب الالتزام، لا أن مراده الالتزام باحدهما المعين أو المخير، كما سبق من المصنف ﷫ وسبق الإشكال فيه، فإن هذا كاف في المنع من جريان الأصول، فإن الالتزام بأحد الحكمين على ما هو عليه ينافي الالتزام بعدمهما معاً، الذي هو مقتضى الأصل.

فلعل الأولى أن يقال: إن مفاد الأصل ليس إلا الحكم العملي، فالالتزام بمؤداه يرجع إلى الالتزام بإذن الشارع في العمل على طبقه، لا إلى الالتزام بأنه الحكم الواقعي حتى ينافي الالتزام بالواقع على ما هو عليه.

وحينئذٍ فإن كان مؤدى الأصل حكماً مخالفاً للواقع كالإباحة لو فرض لم يجر الأصل، لقصور دليله عن صورة العلم بالخلاف، لا من جهة المخالفة الالتزامية، وإن لم يكن مؤداه معلوم الخطأ بل كان محتمل الخطأ جرى إذا كان مورداً للعمل، حتى لو لزم مخالفة إجمالية من جريان أصلين، كما فيما نحن فيه لو أريد الرجوع إلى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة، إذ كل منهما بنفسه داخل في عموم دليل الأصل بعد كون مؤداه محتملاً. والعلم بمخالفة مؤداه للواقع لا يضر بعد عدم محذور في الالتزام بمؤدى الأصل، لكونه راجعاً إلى الالتزام بالعمل لا بأنه الحكم الواقعي، كما ذكرنا. فتأمل جيداً. والله سبحانه العالم.

(٣) يعني: حتى لو لم يلزم مخالفة عملية.

حكم الإمام عليه السلام في الواقع(١)، وعليه بنوا عدم جواز الفصل فيما علم كون الفصل فيه طرحاً لقول الإمام عليه السلام.

نعم، صرح غير واحد من المعاصرين في تلك المسألة فيما إذا اقتضى الأصلان حكمين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، بجواز العمل بكليهما(٢)، وقاسه بعضهم على العمل بالأصلين المتنافيين في الموضوعات.

لكن القياس في غير محله، لما تقدم: من أن الأصول في الموضوعات حاكمة(٣) على أدلة التكليف، فإن البناء على عدم تحريم المرأة لأجل البناء بحكم الأصل على عدم تعلق الحلف بترك وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بتحريم وطء من حلف على ترك وطئها. وكذا الحكم بعدم

(١) لا محيص عن الالتزام بهذا، لأن الالتزام بالحكم المعلوم عدم كونه حكم الإمام عليه السلام إن كان بمعنى الالتزام به على أنه الحكم الواقعي، فهو حرام لما فيه من تكذيب الرسالة ورد حكم الإمام عليه السلام، وإن كان بمعنى الالتزام به على أنه الحكم العملي التعبدي فأدلة التعبد لا تشمل صورة العلم بالخطأ بخلاف التمسك بالأصلين المعلوم كذب أحدهما، فإنه لا قصور في دليل كل منهما بعد احتمال إصابته كما سبق.

ومنه يظهر أن ما ذكره قدس سره بقوله: «نعم صرح غير واحد من المعاصرين...» ليس من هذا السنخ، فلا ينبغي استدراكه عليه. فلاحظ.

(٢) عرفت أنه لا بأس به، وإن كان قياسه على المخالفة في الشبهة الموضوعية في غير محله. كما عرفت أنه لا مجال لقياسه على العلم التفصيلي بمخالفة الأصل الواحد للواقع.

(٣) سبق إن الحكومة مختصة بما إذا كان التمسك فيها بالأصول الموضوعية، لا الحكمية الجزئية. فراجع.

وجوب وطئها لأجل البناء على عدم الحلف على وطئها، فهي خارجة عن موضوع الحكم بوجوب وطء من حلف على وطئها. وهذا بخلاف الشبهة الحكمية، فإن الأصل فيها معارض(١) لنفس الحكم المعلوم بالإجمال، وليس مخرجاً لمجراه عن موضوعه، حتى لا ينافيه جعل الشارع.

لكن هذا المقدار من الفرق غير مجدٍ، إذ اللازم من منافاة الأصول لنفس الحكم الواقعي، حتى مع العلم التفصيلي ومعارضتها له، هو كون العمل بالأصول موجباً لطرح الحكم الواقعي من حيث الالتزام، فإذا فرض جواز ذلك(٢) لأن العقل والنقل لم يدلا إلا على حرمة المخالفة العملية فليس الطرح من حيث الالتزام مانعاً عن إجراء الأصول المتنافية في الواقع.

ولا يبعد حمل إطلاق كلمات العلماء في عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام في مسألة الإجماع، على طرحه من حيث العمل، إذ هو المسلّم المعروف من طرح قول الحجة، فراجع كلماتهم فيما إذا اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإن ظاهر الشيخ رحمه الله الحكم بالتخيير الواقعي(٣)، وظاهر المنقول عن بعض طرحهما والرجوع إلى الأصل،

---

(١) عرفت الإشكال في المعارضة.

(٢) عرفت أن ذلك لا يجوز، لكن العمل بالأصل المخالف للواقع لا يستلزمه.

(٣) يأتي التعرض لكلامه في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة، ويأتي الإشكال في ظهوره فيما ذكره المصنف قدس سره.

ولا ريب أن في كليهما طرحاً للحكم الواقعي، لأن التخيير الواقعي كالأصل(١) حكم ثالث.

نعم، ظاهرهم في مسألة «دوران الأمر بين الوجوب والتحريم»: الإتفاق على عدم الرجوع إلى الإباحة(٢)، وإن اختلفوا بين قائل بالتخيير، وقائل بتعيين الأخذ بالحرمة.

والإنصاف: أنه(٣) لا يخلو عن قوة(٤)، لأن المخالفة العملية التي لا تلزم في المقام هي المخالفة دفعة وفي واقعة، وأما المخالفة تدريجاً وفي واقعتين فهي لازمة البتة(٥)، والعقل كما يحكم بقبح المخالفة دفعة عن قصد وعمد، كذلك يحكم بحرمة المخالفة في واقعتين تدريجاً عن قصد إليها من غير تعبد بحكم ظاهري عند كل واقعة(٦)، وحينئذٍ فيجب

---

(١) إنما يكون الرجوع للأصل موجباً لطرح الحكم الواقعي إذا كان مخالفاً لها.

(٢) التي هي عبارة عن الحكم المقابل للأحكام الأربعة، أما لو كان المراد بها عدم الحرج في الفعل والترك، عملاً بأصالة عدم الوجوب وأصالة عدم الحرمة فتخرج عما نحن فيه، لما ذكرنا.

(٣) يعني: عدم جواز الرجوع للإباحة.

(٤) لما أشرنا إليه من أن البناء على الإباحة معلوم المخالفة للواقع، لا لما يأتي من لزوم المخالفة العملية التدريجية، لأنه ليس محذوراً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٥) لأن الالتزام بالإباحة يقتضي جواز الفعل في واقعة والترك في أخرى، وهو مستلزم للمخالفة العملية القطعية في إحدى الواقعتين.

(٦) هذا مسلّم إذا لم يلزم مع المخالفة القطعية التدريجية موافقة قطعية

....

تدريجية، كما لو علم بوجوب الصوم في يوم الخميس والجمعة، فإن ترك الصيام فيهما مستلزم للمخالفة التدريجية من دون موافقة، ولا إشكال في قبحه، كما هو الحال في جميع موارد العلم بالتكليف مع إمكان الاحتياط، وكون المخالفة تدريجية لا تمنع من القبح المذكور، كما يأتي في مبحث الشك في المكلف به.

أما لو لزمت من المخالفة القطعية التدريجية موافقة قطعية تدريجية أيضاً فلا قبح، كما في المقام ونحوه مما امتنع فيه الاحتياط لامتناع الجمع بين التكليفين عملاً، لأن قبح المخالفة مزاحم بحسن الموافقة.

وبعبارة أخرى: العمل في كلتا الواقعتين بنهج واحد كما يستلزم الفرار من المخالفة القطعية التدريجية المفروض قبحها، كذلك يستلزم امتناع الموافقة القطعية المفروض لزومها وحسنها، والاختلاف بينهما في العمل كما يستلزم الوقوع في المخالفة المذكورة كذلك يستلزم حصول الموافقة المذكورة، ولا ترجيح للأول على الثاني بحكم العقل، بل هما بنظره سواء، فمثل هذه المخالفة ليست محذوراً، كما اعترف به المصنف‌ﺭﺣﻤﻪ في مسألة الدوران بين الوجوب والحرمة. على أنها لو كانت محذوراً لم يفرق بين صورتي وجود التعبد الظاهري وعدمه، إذ المخالفة علة تامة للقبح، فلا يرتفع قبحها بترخيص الشارع، بل تكون مانعة عنه، كما يأتي في حكم المخالفة العملية وحينئذ لا وجه للاعتراف بإمكان الترخيص المذكور للمقلد ونحوه كما يأتي منه‌ﺭﺣﻤﻪ.

على أنه لو سلّم إمكان الترخيص كفى في المقام إطلاق أدلة الأصول في إثبات الترخيص كإطلاق أدلة التقليد أو خصوص بعضها لو تم.

نعم لا أصل يقتضي الإباحة في المقام، بل هنا أصلان يقتضي أحدهما عدم الوجوب ويقتضي الآخر عدم التحريم، ولا مانع من العمل بهما في كل واقعة ولو اختلف سنخ العمل ولزمت المخالفة التدريجية، لما ذكرنا. وتمام الكلام في المسألة في

بحكم العقل الالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبغوض للشارع يقيناً عن قصد.

وتعدد الواقعة إنما يجدي مع الإذن من الشارع عند كل واقعة(١)، كما في تخيير الشارع للمقلد بين قولي المجتهدين تخييراً مستمراً يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر(٢)، وأما مع عدمه فالقادم على ما هو مبغوض للشارع يستحق عقلاً العقاب على ارتكاب ذلك المبغوض، أما لو التزم بأحد الاحتمالين قبح عقابه على مخالفة الواقع لو اتفقت.

ويمكن استفادة الحكم أيضاً من فحوى أخبار التخيير عند التعارض(٣).

لكن هذا الكلام لا يجري في الشبهة الواحدة التي لم تتعدد فيها الواقعة حتى تحصل المخالفة العملية تدريجاً، فالمانع(٤) في الحقيقة هي المخالفة

مبحث الدوران بين الوجوب والتحريم. فلاحظ.

(١) عرفت الإشكال في الإذن المذكور، كما عرفت إمكان دعواه في المقام.

(٢) بناء على ثبوت التخيير الإستمراري في الرجوع إليهما.

(٣) لعله من جهة أنها دلت على عدم جواز طرح الروايتين مع إمكان كذبهما معاً والرجوع إلى احتمال آخر كالأصل فطرح الحكم الواقعي المعلوم أولى بالمنع.

وفيه: أولاً: أن ذلك تعبد خاص لم يعلم ملاكه. ولذا كان التحقيق أن الأصل في المتعارضين التساقط.

وثانياً: أن الظاهر كون التخيير بين الخبرين المتعارضين استمرارياً أيضاً، فهو مستلزم للمخالفة التدريجية، وليست محذوراً.

(٤) يعني: من الرجوع للإباحة مع تعدد الواقعة.

العمليـة القطعيـة(١) ولو تدريجاً مـع عدم التعبد بدليـل ظاهري، فتأمل.

هـذا كلـه في المخالفـة القطعيـة للحكـم المعلـوم إجمالا مـن حيث الالتـزام، بـأن لا يلتـزم به أو يلتـزم بعدمـه في مرحلة الظاهـر إذا اقتضت الأصول ذلك.

وأما المخالفة العملية:

المخالفة العملية للعلم الإجمالي

فإن كانت لخطاب تفصيلي، فالظاهر عدم جوازها، سـواء كانت في الشـبهة الموضوعية، كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف لقول الشارع: «اجتنـب عـن النجـس»، أو في الشـبهة الحكمية كترك القـصر والإتمام في موارد اشـتباه الحكـم(٢)، لأن ذلك معصية لذلك الخطاب، لأن المفروض وجـوب الاجتناب عـن النجس الموجود بـين الإناءيـن، ووجوب صلاة الظهر مثلاً قصراً أو إتماماً، وكذا لو قال: أكرم زيداً، واشتبه بين شخصين، فإن ترك إكرامهما معصية.

لو كانت المخالفة لخطاب تفصيلي

فإن قلت: إذا أجرينا أصالة الطهارة في كل من الإناءين وأخرجناهما عـن موضوع النجس بحكم الشـارع، فليس في ارتكابهـما بناءً على طهارة

---

(١) يعني: لا المخالفة الالتزامية، بل هي بنفسها ليست محذوراً. لكن عرفت أنها محذور مهم، إلا أنها لا تلزم من جريان الأصل.

(٢) كما لو فرض شك الفقيه في مقدار المسافة المعتبرة في التقصير.

أما لو كان ناشـئاً من اشـتباه الموضوع، كما لو شك في مقدار المسافة بين البلد والمقصـد، فهو نظير اشـتباه النجس بين إنائين. ثم إن الخطـاب التفصيلي الذي يعلم بمخالفته في المقام هو الخطاب بوجوب الصلاة.

كل منهما مخالفة لقول الشارع: «اجتنب عن النجس».

قلت: أصالة الطهارة في كل منهما بالخصوص إنما يوجب جواز ارتكابه من حيث هو، وأما الإناء النجس الموجود بينهما فلا أصل يدل على طهارته، لأنه نجس يقيناً(١)، فلا بد إما من اجتنابهما، تحصيلاً للموافقة القطعية، وإما أن يجتنب أحدهما، فراراً عن المخالفة القطعية، على الاختلاف المذكور في محله.

هذا، مع أن حكم الشارع بخروج مجرى الأصل عن موضوع التكليف الثابت بالأدلة الاجتهادية لا معنى له إلا رفع حكم ذلك الموضوع(٢)، فمرجع أصالة الطهارة إلى عدم وجوب الاجتناب، المخالف لقوله: «اجتنب عن النجس»(٣)، فافهم.

---

(١) ولا معارضة بين أصالة الطهارة في كل منهما ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي، لاختلاف الحيثية، لأن أصالة الطهارة إنما تقتضي جواز الارتكاب في كل منهما من حيثية كونه مشكوك الطهارة لا من تمام الجهات، ووجوب الاجتناب عن النجس الواقعي يقتضي الاجتناب عنهما أو عن أحدهما من حيث كونه محققاً للاجتناب عن النجس المعلوم، فلا تنافي بين الجهتين، بل العمل على الثانية، لأن اللا مقتضي لا يزاحم المقتضي ولا يعارضه، بل يبنى عليهما ويكون العمل على المقتضي لا غير.

(٢) لأن الموضوع قد يكون أمراً واقعياً تكوينياً، كالحياة والموت لا يقبل الرفع الشرعي، فلا بد أن يكون الرفع الشرعي بلحاظ رفع الآثار والأحكام العملية، ولولا ذلك كان لاغياً، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) يعني: فيلزم من جريان الأصول في كلا الطرفين التناقض بين دليل جعلها ودليل الواقع، وحيث كان دليل الواقع علمياً تعين رفع اليد عن عموم

....

الأصل وتخصيصه بغير موارد العلم الإجمالي، إما في كلا الطرفين، أو في أحدهما، على الكلام في وجوب الموافقة القطعية وعدمه.

أقول: المخالفة المذكورة إنما تتم لو كان مفاد الأصل رفع الحكم واقعاً. وهو غير مراد قطعاً، بل المراد منه رفع الحكم ظاهراً الراجع إلى جواز البناء على عدمه عملاً، ولذا سبق عدم منافاة مفاد الأصل لوجوب الالتزام بالأحكام الواقعية. وحينئذٍ فلا تناقض بين مفاد الأصل في الطرفين والحكم الواقعي المعلوم إجمالاً حتى يلزم ما سبق.

نعم لما كان مفاد الأصل هو جواز البناء عملاً على عدم الحكم، وكان العمل على طبق الحكم من لوازمه الذاتية غير القابلة للتصرف الشرعي لرجوعه إلى مقام الامتثال الذي هو من مختصات العقل، كان مرجعه إلى ثبوت العذر في ظرف الجهل وعدم تنجز الواقع بمجرد الاحتمال، لأن مقام العذر والتنجز ما يقبل التصرف الشرعي المولوي.

وحينئذٍ لابد في منع جريان الأصول من دعوى: أن منجزية العلم الإجمالي كمنجزية العلم التفصيلي مما لا يقبل التصرف الشرعي، ولا مجال لردع الشارع عنها، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العقلائية في المقام.

وإلى هذا يرجع دعوى امتناع جريان الأصول من جهة لزوم الترخيص في المعصية. لكن هذا مبني على أن مفاد الأصول الترخيص في أطرافها من تمام الجهات، أما بناء على ما ذكره قريباً وأوضحناه من أنها إنما تقتضي الترخيص فيها من حيثية كونها مجهولة الحكم، فلا منافاة بينها وبين العلم الإجمالي المذكور حتى يحتاج إلى دعوى التخصيص.

ويأتي الكلام في ذلك أيضاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

ولعل قوله: «فافهم» إشارة إلى ذلك.

لو كانت المخالفة لخطاب مردد، ففيها وجوه

وإن كانت المخالفة مخالفة لخطاب مردد بين خطابين - كما إذا علمنا بنجاسة هذا المائع أو بحرمة هذه المرأة، أو علمنا بوجوب الدعاء عند رؤية هلال شهر رمضان أو بوجوب الصلاة عند ذكر النبي ﷺ - ففي المخالفة القطعية حينئذ وجوه:

أحدها: الجواز، لأن المردد بين الخمر والأجنبية لم يقع النهي عنه في خطاب من الخطابات الشرعية حتى يحرم ارتكابه، وكذا المردد بين الدعاء والصلاة، فإن الإطاعة والمعصية عبارة عن موافقة الخطابات التفصيلية ومخالفتها(١).

الثاني: عدم الجواز مطلقاً، لأن مخالفة الشارع قبيحة عقلاً مستحقة للذم عليها، ولا يعذر فيها إلا الجاهل بها(٢).

الثالث: الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم، فيجوز في الأولى دون الثانية، لأن المخالفة القطعية في الشبهات الموضوعية فوق حد الإحصاء(٣)، بخلاف الشبهات الحكمية، كما يظهر من كلماتهم في

(١) وأما وجوب أحدهما فهو منتزع عقلاً من وجوب الواحد المعين شرعاً واقعاً، المجهول عندنا، وليس خطاباً شرعياً.

(٢) هذا راجع إلى ما ذكرناه من منجزية العلم الإجمالي عقلاً وعدم إمكان الردع عنها بجعل الجهل عذراً شرعاً مع تعميمه لما إذا تردد الخطاب بين خطابين. والظاهر أنه في محله، لعدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي بين وحدة الخطاب وتعدده، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العرفية.

(٣) يعني: وحيث إنه ليس بناء المتشرعة على الاعتناء بها فتكون السيرة المذكورة موجبة لخصوصية في الشبهة الموضوعية يخرج بها عن مقتضى القواعد في

مسائل الإجماع المركب(١).

وكأن الوجه ما تقدم(٢): من أن الأصول في الموضوعات تخرج مجاريها عن موضوعات أدلة التكليف، بخلاف الأصول في الشبهات الحكمية، فإنها منافية لنفس الحكم الواقعي المعلوم إجمالاً.

وقد عرفت ضعف ذلك، وأن مرجع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المترتب على ذلك، فيكون الأصل في الموضوع في الحقيقة منافياً لنفس الدليل الواقعي، إلا أنه حاكم عليه لا معارض له(٣)، فافهم.

قبح المخالفة القطعية.

لكن كثرة المخالفة في الشبهات الموضوعية إنما يلتفت إليها بعد وقوع المخالفة بسبب جهل الناس بالموضوعات وكثرة الخطأ فيها، فيعلم المكلف بعد مضي مدة من عمره بأنه وقع في كثير من المخالفات، أو قبل وقوعها لكن مع عدم الابتلاء بتمام أطراف العلم الإجمالي، وذلك مانع من منجزية العلم الإجمالي، فلا يصح قياس المقام عليه الذي فرض فيه منجزية العلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: مورد السيرة المشار إليها صورة عدم منجزية العلم الإجمالي كما في الشبهة غير المحصورة، وما نحن فيه في الشبهة المحصورة المنجزة، فلا مجال للاستدلال بالسيرة في المقام.

(١) حيث صرحوا بعدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام والرجوع إلى قول ثالث.

(٢) الظاهر من كلامه السابق كون منشأ الفرق هو السيرة لا ما ذكره هنا. فلاحظ.

(٣) لتصرفه في موضوعه. لكن الحكومة فرع جريان الدليل الحاكم، وقد سبق عدم جريانه.

الرابع: الفرق بين كون الحكم المشتبه في موضوعين واحداً بالنوع كوجوب أحد الشيئين، وبين اختلافه، كوجوب الشيء وحرمة آخر.

والوجه في ذلك: أن الخطابات في الواجبات الشرعية بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكل، فترك البعض معصية عرفاً، كما لو قال المولى: افعل كذا وكذا وكذا، فإنه بمنزلة افعلها جميعاً(١)، فلا فرق في العصيان بين ترك واحد منها معيناً أو واحد غير معين عنده.

نعم، في وجوب الموافقة القطعية بالإتيان بكل واحد من المحتملين كلام آخر مبني على أن مجرد العلم بالحكم الواقعي يقتضي البراءة اليقينية عنه، أو يكتفى بأحدهما، حذراً عن المخالفة القطعية التي هي بنفسها مذمومة عند العقلاء ويعد معصية عندهم وإن لم يلتزموا الامتثال اليقيني لخطاب مجمل(٢).

الأقوى عدم الجواز مطلقاً

والأقوى من هذه الوجوه: هو الوجه الثاني(٣)، ثم الثالث(٤).

---

(١) فيكون مخالفة كلا الخطابين اللذين هما من نوع واحد مخالفة للخطاب بالجميع المفروض رجوعها إليه.

فهذا الوجه في الحقيقة راجع إلى اعتبار وحدة الخطاب في قبح المخالفة مع تنزيل الخطابين اللذين هما من نوع واحد منزلة خطاب واحد بالجميع. لكن التنزيل المذكور في غير محله بعد عدم مساعدة الأدلة الشرعية عليه.

(٢) هذا مبني على ماسبق في القول الأول. لكنه غير ظاهر كما أشرنا إليه في حجة القول الثاني.

(٣) كما يظهر بالتأمل فيما سبق مِناً في بيان حجج الأقوال المذكورة.

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك بعد ضعف ما سبق من الحجة للقول المذكور.

هذا كله في اشتباه الحكم من حيث الفعل المكلف به.

الاشتباه من حيث شخص المكلف

وأما الكلام في اشتباهه من حيث الشخص المكلف بذلك الحكم، فقد عرفت أنه:

يقع تارة: في الحكم الثابت لموضوع واقعي مردد بين شخصين، كأحكام الجنابة المتعلقة بالجنب المردد بين واجدي المني.

وقد يقع في الحكم الثابت لشخص من جهة تردده بين موضوعين، كحكم الخنثى المردد بين الذكر والأنثى.

أما الكلام في الأول فمحصله:

لو تردد التكليف بين شخصين

أن مجرد تردد التكليف بين شخصين لا يوجب على أحدهما شيئاً، إذ العبرة في الإطاعة والمعصية بتعلق الخطاب بالمكلف الخاص، فالجنب المردد بين شخصين غير مكلف بالغسل(١) وإن ورد من الشارع: أنه يجب الغسل على كل جنب، فإن(٢) كلاً منهما شاك في توجه هذا الخطاب إليه، فيقبح عقاب واحد من الشخصين يكون جنباً(٣) بمجرد هذا الخطاب الغير المتوجه إليه(٤).

لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه

نعم، لو اتفق لأحدهما أو لثالث علم بتوجه خطاب إليه دخل في اشتباه متعلق التكليف الذي تقدم حكمه بأقسامه.

---

(١) يعني: ظاهراً، كما يظهر من تعليله بقول: «فإن كلا منهما...».

(٢) تعليل لعدم تكليف كل منهما بالغسل ظاهراً.

(٣) لقبح العقاب من غير بيان.

(٤) الأولى أن يقول: الغير المعلوم توجهه إليه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض فروع المسألة، ليتضح انطباقها على ما تقدم في العلم الإجمالي بالتكليف.

بعض فروع المسألة

فمنها: حمل أحدهما الآخر وإدخاله في المسجد للطواف أو لغيره، بناء على تحريم(١) إدخال الجنب أو إدخال النجاسة الغير المتعدية:

فإن قلنا: إن الدخول والإدخال متحققان بحركة واحدة، دخل في المخالفة القطعية المعلومة تفصيلاً وإن تردد بين كونه من جهة الدخول أو الإدخال(٢).

وإن جعلناهما متغايرين في الخارج كما في الذهن:

فإن جعلنا الدخول والإدخال راجعين إلى عنوان محرم واحد(٣) وهو القدر المشترك بين إدخال النفس وإدخال الغير كان من المخالفة المعلومة للخطاب التفصيلي، نظير ارتكاب المشتبهين بالنجس.

وإن جعلنا كلاً منهما عنواناً مستقلاً، دخل في المخالفة للخطاب المعلوم بالإجمال الذي عرفت فيه الوجوه المتقدمة.

وكذا من جهة دخول المحمول واستئجاره الحامل(٤) مع قطع

---

(١) إذ بناءً على عدم تحريم ذلك، لا يلزم العلم بالمخالفة.

(٢) فهو نظير العلم بحرمة الإناء الخاص لكونه نجساً أو مغصوباً.

(٣) كما قد يدعى في حرمة إدخال النجاسة، بناءً على أن الدليل فيها مثل قولهم عليهم السلام: «جنبوا مساجدكم النجاسة»، إذ لا فرق في مخالفة الأمر المذكور بين كون الداخل نجساً وكونه مدخلاً للنجس.

(٤) كما لو استأجر أحدهما الآخر لحمله إلى المسجد وإدخاله إياه.

النظر عن حرمة الدخول والإدخال(١) عليه، أو فرض عدمها، حيث إنه يعلم إجمالاً بصدور أحد المحرَّمين: إما دخول المسجد جنباً، أو استئجار جنب للدخول في المسجد(٢).

إلا أن يقال بأن الاستئجار تابع لحكم الأجير(٣)، فإذا لم يكن في تكليفه محكوماً بالجنابة وأبيح له الدخول في المسجد، صح استئجار الغير له.

ومنها: اقتداء الغير بهما في صلاة(٤) أو صلاتين:

فإن قلنا بأن عدم جواز الاقتداء من أحكام الجنابة الواقعية، كان الاقتداء بهما في صلاة واحدة موجباً للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة،

---

(١) لعل الصحيح: «مع قطع النظر عن حرمة الإدخال» لأن حرمة الدخول مقومة للعلم الإجمالي، ولولاها كانت الشبهة في حرمة الاستئجار بدوية.

(٢) لكن حرمة الاستئجار ليست ذاتية، بل تشريعية، فلو فرض عدم قصد التشريع بها فلا تحرم تكليفاً.

نعم يعلم إجمالاً إما بحرمة الدخول عليه أو ببطلان الإجارة. بل يعلم تفصيلاً ببطلان الإجارة، لأنها إجارة على المحرم أو المتعذر، إذ لو كان الحامل جنباً كان دخوله محرماً، وإن كان المحمول جنباً حرم عليه الرضا بحمله إلى المسجد، فيكون العمل المستأجر عليه متعذراً شرعاً. فتأمل.

(٣) يعني: الظاهري.

(٤) كما لو اقتدى أحدهما بالآخر غفلة عن الجنابة المرددة بينهما، فاقتدى الثالث العالم بالجنابة المذكورة بالإمام، وطرأ على الإمام ما يمنعه من إكمال صلاته فتقدم صاحبه لإكمال تلك الصلاة جماعة، فيكون الثالث مؤتماً في بعض صلاته بأحد الشخصين المعلوم جنابة أحدهما، وفي بعضها الآخر بالثاني.

والاقتـداء بهما في صلاتين من قبيل ارتكاب الإناءيـن، والاقتداء بأحدهما في صلاة واحدة كارتكاب أحد الإناءين.

وإن قلنا: إنه يكفي في جواز الاقتداء عدم جنابة الشخص في حكم نفسـه، صح الاقتداء في صلاة فضلاً عن صلاتين، لأنهما طاهران بالنسبة إلى حكم الاقتداء(١).

والأقوى: هو الأول، لأن الحدث مانع واقعي(٢) لا علمي.

نعـم، لا إشـكال في اسـتئجارهما لكنس المسـجد(٣) فضـلاً عـن اسـتئجار أحدهما، لأن صحة الاسـتئجار تابعة لإباحة الدخول لهما(٤) لا للطهارة الواقعية، والمفروض إباحته لهما.

وقـس على ما ذكرنا جميـع ما يرد عليك، مميزاً بـين الأحكام المتعلقة بالجنـب مـن حيث الحـدث الواقعي، وبـين الأحكام المتعلقـة بالجنب من حيث إنه مانع ظاهري للشخص المتصف به.

---

(١) الأولى أن يقـول: لأن كلاً منهـما واجـد لـشرط الاقتداء، وهـو الطهارة الظاهرية في حق نفسه.

(٢) يعني: من الصلاة، ومع بطلان صلاة الشخص لا يجوز الاقتداء به.

(٣) يعني: مما لا يكون محرماً بنفسه، وإن كان مستلزماً للمحرم الواقعي وهو الدخول في المسجد.

(٤) يعنـي: ولـو ظاهـراً، لأن مانعية حرمة الدخول من صحـة الإجارة على الكنس إنما هي من حيث كونها موجبة لعجز الأجير عن العمل المستأجر عليه، فمع فـرض الإباحـة الظاهرية لا عجز، فيتعين صحة الإجـارة. وتمام الكلام في ذلك في مبحث الإجارة من الفقه.

أحكام الخنثى

أما الكلام في الخنثى فيقع تارة: في معاملتها مع غيرها(١) من معلوم الذكورية والأنوثية أو مجهولها، وحكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين(٢)، وتارة: في معاملة الغير معها(٣). وحكم الكل يرجع إلى ما ذكرنا في اشتباه متعلق التكليف(٤).

معاملتها مع الغير

أما معاملتها مع الغير، فمقتضى القاعدة احترازها عن غيرها مطلقاً، للعلم الإجمالي(٥) بحرمة نظرها إلى إحدى الطائفتين، فتجتنب عنهما مقدمة(٦).

وقد يتوهم: أن ذلك من باب الخطاب الإجمالي(٧)، لأن الذكور

---

(١) من جهة التستر منهم والنظر إليهم ونحوهما.

(٢) كالجهر والإخفات في الصلاة.

(٣) من جهة نظرهم إليها وتسترهم منها ونحوهما.

(٤) بل سبق في أول الكلام في منجزية العلم الإجمالي رجوع الشك في الخنثى إلى الشك في المكلف به، فيجري فيها جميع ما سبق فيه.

(٥) هذا بناءً على وجوب الموافقة القطعية الذي لسنا بصدده. وأما حرمة المخالفة القطعية فهي إنما تقتضي عدم جواز جمعها في النظر بين الطائفتين ويكفي فيه عدم النظر إلى إحداهما، كما لا يخفى.

(٦) لكن هذه لا يقتضي حرمة النظر إلى المتردد بين الطائفتين ـ كالخنثى الآخر ـ لخروجه عن العلم الإجمالي، وقيام العلم الإجمالي بغيره، اذ كل من الصنفين وحده أو مع المشكوك ليس مورداً للعلم الإجمالي، أما هما فيكونان مورداً للعلم الاجمالي حتى مع عدم المشكوك. وحينئذ يتعين الرجوع فيه إلى الأصل المقتضي للبراءة بلا مانع.

(٧) الذي تقدم أن فيه أقوالاً أربعة. وإن كان لا مجال هنا للقول الثالث،

مخاطبـون بالغض عن الإناث وبالعكس، والخنثى شـاك في دخوله في أحد الخطابين.

والتحقيق: هو الأول، لأنه علم تفصيلاً بتكليفه بالغض عن إحدى الطائفتـين(١)، ومع العلم التفصيلي لا عـبرة بإجمال الخطاب، كما تقدم في الدخول والإدخال في المسجد لواجدي المني.

مـع أنه يمكن إرجـاع الخطابين إلى خطاب واحـد، وهو تحريم نظر كل إنسـان إلى كل بالـغ لا يماثله في الذكورية والأنوثيـة(٢) عدا من يحرم نكاحه.

ولكن يمكن أن يقال: إن الكف عن النظر إلى ما عدا المحارم مشـقة عظيمـة(٣)، فلا يجـب الاحتياط فيه، بل العسر فيه أولى من الشـبهة الغير

لكون الشبهة في المقام موضوعية لا غير.

(١) لكـن لا يمكن مخالفة ذلك بفعل واحد يكون هو المعلوم بالتفصيل، فلا وجه لقياسه بالدخول والادخال للمسجد اللذين فرض تحققهما بفعل واحد.

نعـم لو فـرض كون الصنفين في مكان واحد بحيث يكـون النظر إلى أحدهما مستلزماً للنظر للآخر فقد يصح ما ذكره، لوحدة الفعل الذي يتحقق به الحرام.

(٢) لكـن الإرجـاع المذكور مما لا وجه له بعد تعدد الخطاب الشرعي، فليس الخطاب المذكور إلا من سـنخ الخطاب المنتزع من الخطابين الشرعيين، وليس بنفسه خطاباً شرعياً.

(٣) هـذا مبنـي على وجوب الموافقة القطعية الذي لسـنا بصـدده وأما حرمة المخالفة القطعية فلا تقتضي إلا اجتناب النظر إلى إحدى الطائفتين، ولا عسر فيه.

المحصورة(١).

أو يقال: إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمة المخالفة القطعية، لا في وجوب الموافقة القطعية(٢)، فافهم.

حكمها بالنسبة إلى التكاليف المختصة بكل من الفريقين

وهكذا حكم لباس الخنثى، حيث إنه يعلم إجمالاً بحرمة واحد من مختصات الرجال كالمنطقة والعمامة أو مختصات النساء عليه، فيجتنب عنهما(٣).

وأما حكم ستارته في الصلاة: فيجتنب الحرير(٤) ويستر جميع بدنه(٥).

---

(١) لكنه ليس من الشبهة غير المحصورة، كما يظهر في محله.

نعم العسر لو تم اقتضى عدم وجوب الاحتياط مطلقاً، أو بالمقدار الذي يندفع به العسر، على الكلام الآتي في تلك المسألة.

(٢) هذا غير ظاهر، إذ الإرجاع المذكور إن كان شرعياً فلا يفرق فيه بين الأمرين، وإلا لم يفرق بينهما أيضاً. مع أنه لا فرق بين وحدة الخطاب وتردده بين خطابين لا في حرمة المخالفة القطعية ولا في وجوب الموافقة القطعية، كما هو التحقيق الذي بنى عليه المصنف ﷺ قريباً وفي مبحث البراءة والاشتغال، فلا أثر للتفصيل المذكور.

(٣) لكن لا يبعد كون حرمة اللباس المختص بإحدى الطائفتين على الأخرى مبنية على صورة التشبه، فلا يشمل ما نحن فيه، بل يحل له كلا الصنفين. فلاحظ.

(٤) وكذا الذهب.

(٥) للعلم الإجمالي بشرطية أحدهما في حقه. لكن هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية.

وأما حكم الجهر والإخفات:

فإن قلنا بكون الإخفات في العشاءين والصبح رخصة للمرأة جهر الخنثى بهما(١).

وإن قلنا: إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها.

وقد يقال بالتخيير مطلقاً، من جهة ما ورد: من أن الجاهل في القصر والإتمام والجهر والإخفات معذور.

وفيه ـ مضافاً إلى أن النص إنما دل على معذورية الجاهل بالنسبة إلى لزوم الإعادة لو خالف الواقع، وأين هذا من تخيير الجاهل من أول الأمر بينهما؟ بل الجاهل لو جهر أو أخفت متردداً بطلت صلاته، إذ يجب عليه الرجوع إلى العلم أو العالم ـ: أن الظاهر(٢) من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل(٣).

---

(١) لكن لا يبعد جواز الاخفات عليه حينئذ، لأصالة البراءة من شرطية الجهر في حقه.

اللهم إلا أن يكون طرفاً للعلم الإجمالي مع بقية أحكام النساء في حقه، فهو يعلم مثلاً إما بحرمة كشف نفسه أمام الرجل أو بوجوب الجهر عليه في الصلاة.

نعم هذا مبني على وجوب الموافقة القطعية، الذي عرفت أنه ليس محل الكلام.

(٢) مبتدأ خبره قوله فيما تقدم: «وفيه...».

(٣) لعل مراده‌ﷺ هو الجهل الحكمي فلا يشمل المقام الذي تكون الشبهة فيه موضوعية، أو يكون مراده عدم شموله للجهل الناشىء من اشتباه حال المكلف كما في المقام. لكن كلاهما. غير ظاهر بعد عموم الأدلة، بل لا يظن من المصنف‌ﷺ

وأما تخيير قاضي الفريضة المنسية عن الخمس في ثلاثية ورباعية وثنائية(١)، فإنما هو بعد ورود النص في الاكتفاء بالثلاث، المستلزم لإلغاء الجهر والاخفات بالنسبة إليه، فلا دلالة فيه على تخيير الجاهل بالموضوع مطلقاً.

معاملة الغير معها

وأما معاملة الغير معها، فقد يقال بجواز نظر كل من الرجل والمرأة إليها، لكونها شبهة في الموضوع، والأصل الإباحة(٢).

وفيه: أن عموم وجوب الغض على المؤمنات إلا عن نسائهن أو الرجال المذكورين في الآية، يدل على وجوب الغض عن الخنثى(٣)،

الالتزام ببطلان صلاة من جهر باعتقاد كونه رجلاً فبان امرأة.

فالعمدة: ما ذكره من الجواب الأول، وهو أن المراد بأدلة العذر هو إجزاء الصلاة لو وقعت من الجاهل المركب على خلاف ما هو المطلوب واقعاً من الجهر والاخفات، لا تخيير الجاهل البسيط بينهما من أول الأمر حتى ينفع في المقام.

(١) يعني: فقد ورد أن من علم بأنه قد فاته إحدى الفرائض الخمس أجزأه أن يصلي ثنائية وثلاثية ورباعية، وذكروا أنه يتخير في الرباعية بين الجهر والاخفات، مع أنه متردد في أن الصلاة الفائتة جهرية أو إخفاتية، نظير المقام.

(٢) نظير واجدي المني في الثوب المشترك فإن كلتا الطائفتين تعلم إجمالاً بحرمة النظر إلى الخنثى إما عليها أو على الطائفة الأخرى.

(٣) لأن استثناء نسائهن يقتضي كون الموضوع الذي يجب الغض عنه هو مطلق الانسان، لا خصوص الرجال.

وحينئذ لو شكت المرأة في كون الخنثى امرأة فأصالة عدم كونها أنثى ـ وإن كان من استصحاب العدم الأزلي ـ يجوز دخوله في حكم العام وهو وجوب الغض عنه على المرأة. لكن الاستثناء ـ مع أنه من حكم إبداء الزينة، لا من حكم وجوب

ولـذا حكم في جامع المقاصد بتحريم نظر الطائفتين إليها، كتحريم نظرها إليهما، بل ادعى سبطه الاتفاق على ذلك، فتأمل جداً.

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو في غير النكاح. وأما التناكح، فيحرم بينه وبين غيره قطعاً، فلا يجوز له تزويج امرأة، لأصالة عدم ذكوريته ـ بمعنى عدم ترتب أثر الذكورية من جهة النكاح ووجوب حفظ الفرج إلا عن الزوجة وملك اليمين ـ ولا التزوج برجل، لأصالة عدم كونه امرأة، كما صرح به الشهيد، لكن ذكر الشيخ مسألة فرض الوارث الخنثى المشكل

الغض وحرمة النظر، الذي هو محل الكلام ـ مختص بالنساء، أما الرجال، فخطابهم بوجوب الغض لا يشتمل على الاستثناء الكاشف عن عموم الموضوع لمطلق الإنسان، بل ينصرف إلى خصوص النساء، ولذا لم يحتج إخراج النظر إلى الرجال في حقهم إلى الاستثناء.

وحينئذ فأصالة عدم كون الخنثى امرأة تقتضي جواز النظر وعدم وجوب الغض في حقهم وأصالة عدم كون الخنثى رجلاً لا أثر لها في حقهم.

اللهم إلا أن يقال: إن استثناء (نسائهن) من حرمة إبداء الزينة في حق النساء يمنع من انصراف إطلاق وجوب الغض في النساء والرجال إلى الغض عن خصوص المخالف، بل مقتضى حذف المتعلق العموم، وحينئذ لا يكون خروج الموافق تخصصاً، بل تخصيصاً وإن كان المخصص لبياً، ومع شك كل منهما في كون الخنثى موافقاً له في الصنف يتعين له الرجوع إلى عموم العام القاضي بوجوب الغض، إما لحجية العام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبياً، أو لأصالة عدم كونه من الصنف الموافق من باب استصحاب العدم الأزلي.

ويأتي من المصنف ﷺ التعرض لبعض الكلام في الأحكام المذكورة في التنبيه السابع من تنبيهات الشبهة المحصورة التحريمية.

زوجاً أو زوجة(١)، فافهم.

هذا تمام الكلام في اعتبار العلم.

---

(١) الظاهر أن هذا الفرض لا يتم إلا فيما إذا تزوّج الخنثى بمثله مع العلم باختلافهما في الصنف، وهو فرض نادر جداً.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم والحمدلله رب العالمين.

انتهى الكلام في مبحث القطع مساء الأربعاء الثاني عشر من شهر شعبان المعظم سنة ألف وثلاثمائة وسبع وثمانين للهجرة النبوية على صاحبها وآله أفضل السلام والتحية بقلم العبد الفقير محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه.

وانتهى تبييضه ليلة الجمعة السابع من شهر شعبان سنة ألف وثلاثمائة وتسعين لهجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله اجمعين. والحمدلله رب العالمين.

المقصدُ الثانيْ

في الظن

المقصد الثاني

في الظن

والكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: في إمكان التعبد به عقلاً، والثاني: في وقوعه عقلاً(١) أو شرعاً.

أما الأول

في إمكان التعبد بالظن وعدمه

فاعلم: أن المعروف هو إمكانه، ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بخبر الواحد: عموم المنع لمطلق الظن، فإنه استدل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً. اللهم وفق وسدد.

(١) لعله أراد الاشارة إلى مثل حجية الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة. فلاحظ.

على مذهبه بوجهين:

أدلة ابن قبة على الامتناع

الأول: أنه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ﷺ لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى، والتالي باطل إجماعاً.

الثاني: أن العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال، إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس.

وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن(١)، بل في مطلق الأمارة الغير العلمية وإن لم يفد الظن.

استدلال المشهور على الإمكان

واستدل المشهور على الإمكان: بأنا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال.

وفي هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقول بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمها بانتفائها، وهو غير حاصل فيما نحن فيه(٢).

الأولى في الاستدلال

فالأولى: أن يقرر هكذا: إنا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالإمكان(٣).

---

(١) بل لعل الوجه الأول كذلك، لعدم ثبوت القرآن الشريف بغير العلم من الطرق ولا يختص بخبر الواحد.

نعم الوجه المذكور لا يقتضي امتناع التعبد، بل مجرد عدم وقوعه، بخلاف الوجه الثاني.

(٢) كأنه لقصور عقولنا عن الإحاطة بالنحو المذكور، لعدم كمالها.

(٣) لم يتضح كون الحكم بالإمكان موضوع غرض عام للعقلاء حتى يسهل

المناقشة في أدلة ابن قبة

والجواب عن دليله الأول(١): أن الإجماع إنما قام على عدم الوقوع، لا على الامتناع(٢).

مع أن عدم الجواز قياساً على الإخبار عن الله تعالى بعد تسليمه إنما هو فيما إذا بني تأسيس الشريعة أصولاً وفروعاً على العمل بخبر الواحد(٣)،

دعوى السيرة عليه.

فلعل الأولى أن يدعى سيرتهم على ترتيب آثار الإمكان من السعي له خارجاً وقبول الأدلة عليه ونحوهما.

نعم ربما يشكل بعدم قيام الدليل على حجية السيرة في المقام، لعدم قيام الدليل القطعي على اعتبارها، وعدم حجية الظن به، إذ الكلام فيه فعلاً، كما قرره المحقق الخراساني ﷺ. لكن لما كان استحقاق العقاب بحكم العقل، وهو فرع المعذرية، والمنجزية، فالعقل يحكم بهما مع موافقة السيرة المذكورة من دون حاجة إلى إثبات الإمكان الواقعي، كما حاوله المحقق المذكور بوجه لا يخلو عن تكلف.

(١) يعني: دليل ابن قبة.

(٢) إذ الامتناع من الأمور العقلية التي لا مسرح للإجماع ونحوه من الأدلة الشرعية فيها.

(٣) ووجه الامتناع حينئذ ظاهر، إذ إثبات حجية الظن حينئذ في الأصول والفروع دوري، لعدم كون حجية الظن ذاتية، فلابد من كون أصل الشريعة ثابتاً بالقطع.

اللهم إلا أن يفرض ثبوت الشريعة بظن ثبتت حجيته بتعبد قطعي من شريعة سابقة. لكن عدم حجية الظن حينئذ أول الكلام. ولم يتضح قيام الإجماع في الفرض المذكور فتأمل.

ولعل الأولى أن يقال في جواب ابن قبة: إنه إن كان المراد من عدم قبول خبر الواحد في الإخبار عن الله تعالى، عدم قبوله في كل شيء، فهو ممنوع، بل القائل

لا في ما نحن فيه مما ثبت أصل الدين وجميع فروعه بالأدلة القطعية، لكن عرض اختفاؤها من جهة العوارض وإخفاء الظالمين للحق.

وأما دليله الثاني، فقد أجيب عنه:

تارة: بالنقض بالأمور الكثيرة الغير المفيدة للعلم، كالفتوى والبينة واليد، بل القطع أيضاً، لأنه قد يكون جهلاً مركباً.

وأخرى: بالحل، بأنه إن أريد تحريم الحلال الظاهري أو عكسه، فلا نسلم لزومه(١)، وإن أريد تحريم الحلال الواقعي ظاهراً فلا نسلم امتناعه(٢).

بحجية خبر الواحد، يلتزم به، لرجوع خبر الواحد عن المعصوم إلى الإخبار عنه تعالى في كثير من الموارد.

نعم يمتنع رجوع جميع الأدلة في الشريعة إلى خبر الواحد أو غيره من الظنون أو نحوها مما ليست حجيته ذاتية، لما أشرنا إليه من لزوم الدور.

وليس هو محل الكلام في المقام، إذ القائل بحجية الخبر يستدل عليه بأدلة قطعية أو راجعة إلى أدلة قطعية. وإن كان المراد الإخبار عنه تعالى بخصوص القرآن الكريم، الراجع إلى دعوى انحصار طريق نقل القرآن بالتواتر، فهو وإن كان تاماً على الظاهر، إلا أنه يرد عليه:

أولاً: أن الإجماع على عدم الوقوع لا على الامتناع.

وثانياً: أنه يمكن دعوى خصوصية القرآن في ذلك فقياس الإخبار عن النبي ﷺ عليه في غير محله.

(١) كيف والحكم الشرعي مجهول، فلا حكم ظاهري حتى يخالف.

(٢) بناءً على عدم كون التحريم الظاهري منافياً للحلية الواقعية وبالعكس. وقد أطال المتأخرون في توجيه محذور التضاد بينهما ودفعه بما لا مجال للإشارة إليه

الأولى في الجواب عن دليله الثاني

والأولى أن يقال(١): إنه إن أراد امتناع التعبد بالخبر في المسألة

فضلاً عن تفصيل الكلام فيه.

والظاهر أن الحكم الظاهري ليس حكماً حقيقياً في قبال الحكم الواقعي، بل هو حكم طريقي لإحراز الحكم الواقعي أو لبيان الوظيفة عند الجهل به ناش من مصلحة جعل الطرق والأصول والتعبد بها غير المنافية للحكم الواقعي، ولا لملاكه، فلا تضاد بين الحكمين، لا بنفسيهما ولا بملاكيهما، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العرفية في الأمارات والطرق العرفية.

وتمام الكلام في المطولات. ولعله يأتي من المصنف‏ﷺ بعض الكلام.

(١) اعلم أن الإشكال بتحليل الحرام وتحريم الحلال يمكن أن يحمل بدواً على أحد أمرين:

الأول: أنه مستلزم لتشريع حكم على خلاف الحكم الواقعي مضاد له، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين.

الثاني: أنه مستلزم لتفويت الملاك الواقعي من جهة الترخيص في العمل بنحو يقتضي تفويته.

والظاهر من المصنف‏ﷺ أنه نظر في كلامه الآتي للجهة الثانية، أما الجهة الأولى فكلامه لا ينهض بدفعها. إذ لا يفرق في امتناع اجتماع الحكمين المتضادين بين انسداد باب العلم بأحدهما وعدمه، إذ مع الانسداد يمكن خلو الواقعة عن حكم شرعي ظاهري، بأن يوكل المكلف إلى مقتضى حكم العقل من الاحتياط أو البراءة فلا يلزم محذور اجتماع حكمين شرعيين متضادين، كما لا يخفى.

فالعمدة في دفعها ما أشرنا إليه من عدم لزوم محذور اجتماع الضدين من جعل الحكم الظاهري. مضافاً إلى النقض بالفتوى، واليد، والبينة، وغيرها، مما يبعد من ابن قبة الالتزام بامتناع التعبد بها.

هذا ولا يبعد كون نظر ابن قبة إلى الجهة الأولى لا للثانية، كما يشهد به ذكر

التي انسد فيها باب العلم بالواقع، فلا يعقل المنع عن العمل به، فضلاً عن امتناعه، إذ مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الواقعة، وإما أن لا يكون له فيها حكم، كالبهائم والمجانين.

فعلى الأول، فلا مناص عن إرجاعه إلى ما لا يفيد العلم(١) من الأصول أو الأمارات الظنية التي منها خبر الواحد.

وعلى الثاني، يلزم ترخيص فعل الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وقد فر المستدل منهما.

فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب ولا تحريم(٢)، لأن الواجب والحرام ما علم بطلب فعله أو تركه.

قلنا: فلا يلزم من التعبد بالخبر تحليل حرام أو عكسه.

تحريم الحلال، فإنه لا يستلزم تفويت مصلحة الواقع، بل مجرد تشريع حكم على خلاف الحكم الواقعي. نعم لو كان المراد من الحلال الواجب لزم منه ذلك. لكنه خلاف الظاهر.

(١) ولا يهم المخالفة القليلة، لأنها لابد منها بعد فرض انسداد العلم وعدم إمكان الوصول للواقع حتى لا يفوت منه شيء. هذا ولكن قد يدعى لزوم إرجاعه للاحتياط تحصيلاً للواقع.

فلابد إما من فرض لزوم محذور في الرجوع إليه، كاختلال النظام أو الحرج. وإما من فرض عدم إمكان الاحتياط من جهة الغفلة عن محتملات الواقع لولا التعبد. وإما من الرجوع لما يأتي في صورة الانفتاح.

(٢) فلا موضوع لتحليل الحرام أو نحوه.

وكيف كان: فلا نظن بالمستدل إرادة الامتناع في هذا الفرض(١)، بل الظاهر أنه يدعي الانفتاح، لأنه أسبق من السيد وأتباعه الذين ادعوا انفتاح باب العلم(٢).

ومما ذكرنا ظهر: أنه لا مجال للنقض عليه بمثل الفتوى(٣)، لأن المفروض انسداد باب العلم على المستفتي، وليس له شيء أبعد من تحريم الحلال وتحليل الحرام من العمل بقول المفتي، حتى أنه لو تمكن من الظن الاجتهادي فالأكثر على عدم جواز عمله بفتوى الغير.

وكذلك نقضه بالقطع مع احتمال كونه في الواقع جهلاً مركباً، فإن باب هذا الاحتمال منسد على القاطع(٤).

وإن أراد الامتناع مع انفتاح باب العلم والتمكن منه في مورد العمل

---

(١) عرفت انه لا مانع من إرادته له لو كان ناظراً للجهة الأولى من الإشكال، كما هو ظاهر كلامه.

(٢) كما يأتي في مبحث خبر الواحد.

(٣) عرفت أنه يتوجه عليه النقض به لو كان المنظور في الإشكال الجهة الأولى.

(٤) هذا لا يكفي في الجواب، بل الأولى الجواب بأن الوقوع في الخطأ وتفويت الواقع غير مستند إلى جعل الشارع، ولا يقتضي جعل حكم منه على طبقه، وإنما هو مستند إلى أمور خارجية قهرية، كما هو الحال في الغفلة أيضاً، فلا محذور، إذ ليس المحذور مجرد فوت المصلحة الواقعية، بل تفويت الشارع لها، كما لا يخفى.

ومنه يظهر عدم صحة النقض بالقطع في الجواب عن الجهة الأولى من الإشكال أيضاً.

بالخبر، فنقول:

التعبد بالخبر على وجهين: الطريقية والسببية

إن التعبد بالخبر حينئذ يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يجب العمل به لمجرد كونه طريقاً إلى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه، بحيث لم يلاحظ فيه مصلحة سوى الكشف عن الواقع، كما قد يتفق ذلك حين انسداد باب العلم وتعلق الغرض بإصابة الواقع، فإن الأمر بالعمل بالظن الخبري أو غيره لا يحتاج إلى مصلحة سوى كونه كاشفاً ظنياً عن الواقع.

الثاني: أن يجب العمل به لأجل أنه يحدث فيه بسبب قيام تلك الأمارة مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الأمارة للواقع، كأن يحدث في صلاة الجمعة بسبب إخبار العادل بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها واقعاً.

عدم الامتناع بناء على الطريقية

أما إيجاب العمل بالخبر على الوجه الأول، فهو وإن كان في نفسه قبيحاً مع فرض انفتاح باب العلم لما ذكره المستدل من تحريم الحلال وتحليل الحرام(١) لكن لا يمتنع أن يكون الخبر أغلب مطابقة للواقع في نظر الشارع من الأدلة القطعية التي يستعملها المكلف للوصول إلى الحرام والحلال الواقعيين، أو يكونا متساويين في نظره من حيث الإيصال إلى الواقع(٢).

---

(١) بناءً على حمله على إرادة الجهة الثانية من الإشكال.

(٢) بل لا يمتنع عقلاً كون الطريق مصيباً دائماً بنظر الشارع، كما سيأتي التعرض له من المصنف‏ﷺ. نعم لا نعهد ذلك في شيء من الطرق المجعولة بأيدينا، لضرورة اختلاف المجتهدين الكاشف عن خطأ طرقهم. فتأمل.

إلا أن يقـال: إن هذا رجوع إلى فرض انسـداد بـاب العلم والعجز عن الوصول إلى الواقع، إذ ليس المراد انسداد باب الاعتقاد ولو كان جهلاً مركباً(١)، كما تقدم سابقاً(٢).

فالأولى: الاعتراف بالقبح مع فرض التمكن من الواقع(٣).

عـدم الامتـنـاع بناء على السببية

وأما وجوب العمل بالخبر على الوجه الثاني، فلا قبح فيه أصلاً، كما لا يخفى.

قـال في النهايـة في هذا المقام ـ تبعاً للشـيخ ﷺ في العدة ـ : «إن الفعل الشـرعـي إنما يجب لكونه مصلحـة، ولا يمتنع أن يكون مصلحة إذا فعلناه ونحـن عـلى صفـة مخصوصـة، وكوننا ظانـين بصـدق الـراوي صفة من صفاتنـا، فدخلت في جملة أحوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة»، انتهى موضع الحاجة.

فـإن قلت: إن هذا يوجب التصويـب، لأن المفروض على هذا أن في صـلاة الجمعة التي أخبر بوجوبها مصلحة راجحة على المفسـدة الواقعية، فالمفسـدة الواقعية سـليمة عن المعارض الراجح بشرط عدم إخبار العادل

---

(١) الظاهر أن المراد مدعي الانفتاح كالسيد واتباعه مايعم الاعتقاد الخاطىء الذى هو الجهل المركب، لا خصوص العلم المصيب، فإن اختلاف العلماء الكاشف عن خطئهم في الجملة من الأمور الضرورية غير القابلة للإنكار في عصر من العصور حتى عصور الأئمة عليهم السلام. فتأمل.

(٢) لم يتضح عاجلاً أين سبق ذلك. نعم فرض فوت الواقع مع انسداد باب العلم، كما سبق، مناسب لكون المراد به مايعم تيسر الجهل المركب.

(٣) لما فيه من التفويت. إلا إذا فرض كون الطريق مصيباً دائماً، كما سبق.

بوجوبها، وبعد الإخبار تضم حل المفسدة(١)، لعروض المصلحة الراجحة، فلو ثبت مع هذا الوصف تحريم ثبت بغير مفسدة توجبه(٢)، لأن الشرط في إيجاب المفسدة له خلوها عن معارضة المصلحة الراجحة، فيكون إطلاق الحرام الواقعي حينئذ بمعنى أنه حرام لولا الإخبار، لا أنه حرام بالفعل ومبغوض واقعاً، فالموجود بالفعل في هذه الواقعة عند الشارع ليس إلا المحبوبية والوجوب، فلا يصح إطلاق الحرام على ما فيه المفسدة المعارضة بالمصلحة الراجحة عليها.

ولو فرض صحته(٣) فلا يوجب ثبوت حكم شرعي مغاير للحكم المسبب من المصلحة الراجحة.

والتصويب وإن لم ينحصر في هذا المعنى(٤)، إلا أن الظاهر بطلانه(٥) أيضاً، كما اعترف به العلامة في النهاية في مسألة التصويب،

---

(١) كان الأولى أن يقول: لا أثر للمفسدة، فإن عروض المصلحة الراجحة لا يرفع المفسدة، وإنما يرفع أثرها، وهو الحكم الناشيء منها لولا المزاحمة بالمصلحة.

(٢) وهي المفسدة غير المزاحمة بما هو أقوى منها.

(٣) الأولى أن يقول: ولو فرض صحته كان إطلاقاً مجازياً، بلحاظ كون المفسدة المزاحمة مقتضية للحكم وإن لم تؤثر فعلاً.

(٤) فإن من وجوهه أن لا يكون هناك حكم واقعي محفوظ تابع لملاك واقعي، بل يكون الحكم ناشئاً من قيام الطريق، ولولاه لا حكم للشارع أصلاً، لا أن هناك حكماً يرتفع بقيام الطريق على خلافه، كما هو المفروض في هذا الوجه الذي نحن بصدده.

(٥) يعني: بطلان هذا المعنى الذي هو من وجوه التصويب.

وأجـاب بـه صاحـب المعالم في تعريـف الفقه عن قـول العلامة: بـأن ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم.

قلت: لو سـلم كون هذا تصويباً مجمعاً على بطلانه وأغمضنا النظر عما سـيجيء من عدم كون ذلك تصويبـاً(١)، كان الجواب به عن ابن قبة مـن جهة أنه أمر ممكن غير مسـتحيل، وإن لم يكـن واقعاً للإجماع أو غيره، وهذا المقدار يكفي في رده(٢).

إلا أن يقـال: إن كلامهﷺ بعد الفراغ عن بطلان التصويب، كما هو ظاهر استدلاله من تحليل الحرام الواقعي(٣).

---

(١) سـيأتي منـهﷺ توجيـه ذلـك بوجوه بعضهـا لا يسـتلزم التصويب ولا يرجع إليه.

(٢) لأن المدعي له هو امتناع التعبد بالخبر، لا مجرد عدم وقوعه.

(٣) إذ بنـاء عـلى التصويب لا حـرام واقعي حتى يلزم تحليلـه، إلا أن يكون مراده بتحليله رفع حرمته واقعاً، فيلائم التصويب بالمعنى المذكور. لكنه حينئذ ليس محذوراً عقلياً حتى يصح الاستدلال به على امتناع التعبد.

[التعبد بالأمارات غير العلمية]

التعبد بالأمارات غير العلمية على وجهين:

وحيث انجر الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلمية، فنقول في توضيح هذا المرام وإن كان خارجاً عن محل الكلام(١): إن ذلك يتصور على وجهين:

١ـ مسلك الطريقية

الأول: أن يكون ذلك من باب مجرد الكشف عن الواقع، فلا يلاحظ في التعبد بها إلا الإيصال إلى الواقع، فلا مصلحة في سلوك هذا الطريق وراء مصلحة الواقع، كما لو أمر المولى عبده عند تحيره في طريق بغداد بسؤال الأعراب عن الطريق، غير ملاحظ في ذلك إلا كون قول الأعراب موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً، والأمر بالعمل في هذا القسم ليس إلا للإرشاد(٢).

---

(١) لم يتضح وجه خروجه عن محل الكلام بعد التعرض فيه لتحقيق حال التعبد بالأمارات وبيان إمكانه، لعدم توجه المحذور الذي ذكره ابن قبة.

(٢) لما كان الحكم المذكور يقتضي حجية الطريق شرعاً فلا معنى لكونه إرشادياً، إذ الحكم الإرشادي هو الحكم الذي لا يترتب عليه أثر زائد على أثر الواقع المترتب مع قطع النظر عنه كأوامر الطبيب، وليس منه المقام.

نعم الحكم المذكور طريقي، بلحاظ كون المقصود منه الوصول للواقع

٢- مسلك السببية

الثاني: أن يكون ذلك لمدخلية سلوك الأمارة في مصلحة العمل بها وإن خالف الواقع، فالغرض إدراك مصلحة سلوك هذا الطريق التي هي مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها.

وجوه الطريقية

أما القسم الأول، فالوجه فيه لا يخلو من أمور:

أحدها: كون الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الأمارة للواقع وإن لم يعلم بذلك المكلف.

الثاني: كونها في نظر الشارع غالب المطابقة.

الثالث: كونها في نظره أغلب مطابقة من العلوم الحاصلة للمكلف بالواقع، لكون أكثرها في نظر الشارع جهلاً مركباً.

والوجه الأول والثالث يوجبان الأمر بسلوك الأمارة ولو مع تمكن المكلف من الأسباب المفيدة للقطع(١). والثاني لا يصح إلا مع تعذر باب العلم(٢)، لأن تفويت الواقع على المكلف ـ ولو في النادر ـ من دون تداركه بشيء قبيح.

وتنجيزه في ظرف وجوده. إلا أن يكون مراده بالإرشاد الإرشاد إلى الحجة المولوية الشرعية، لكنه بعيد عن مساق كلامه.

(١) بل الثالث قد يقتضي الردع عن النظر في موجبات القطع بالنحو الذي تقدم في القطع المسبب عن الأدلة العقلية. وكذا الأول لو فرض تحقق الخطأ في القطع. نعم لو فرض تساويهما كان المتعين جواز الأمرين.

(٢) فيما إذا كانت إصابة العلم أكثر، إذ لو كانت مساوية أو أقل فلا محذور في نصب الطريق حينئذ.

وجـوه السببية:

وأما القسم الثاني، فهو على وجوه:

١- كون الحكم مطلقاً تابعاً للأمارة

أحدها: أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الأمارة، بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة وعدمها حكم، فتكون الأحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين بها، والجاهل مع قطع النظر عن قيام أمارة عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أن الأمارة تؤدي إليه(١)، وهذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئة، وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار.

٢- كون الحكم الفعلي تابعاً للأمارة

الثاني: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأمارة، بمعنى: أن لله في كل واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل لولا قيام الأمارة على خلافه، بحيث يكون قيام الأمارة المخالفة مانعاً عن فعلية ذلك الحكم، لكون مصلحة سلوك هذه الأمارة غالبة على مصلحة الواقع، فالحكم الواقعي فعلي في حق غير الظان بخلافه، وشأني في حقه، بمعنى وجود المقتضي لذلك الحكم لولا الظن على خلافه(٢).

وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه،

(١) هذا لا يلائم قوله في بيان هذا الوجه: «أن يكون الحكم من أصله تابعاً لتلك الأمارة» لوضوح أن مقتضى التبعية عدم ثبوت الحكم قبل قيام الأمارة.

فالظاهر أن هذا وجه آخر يختلف عن الوجه السابق. ولعل الوجه السابق ممتنع عقلاً، لامتناع تبعية مقام الثبوت لمقام الإثبات، بخلاف هذا الوجه وتمام الكلام في محل آخر.

(٢) قيام الظن على الخلاف لا يرفع مقتضي الحكم، وإنما يمنع من تأثيره فيه.

لأن الصفة(١) المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ لحكم، فلا يقال للكذب النافع: إنه قبيح واقعاً.

الفرق بين هذين الوجهين

والفرق بينه وبين الوجه الأول ـ بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه(٢) ـ: أن العامل بالأمارة المطابقة حكمه حكم العالم(٣)، ولم يحدث في حقه بسبب ظنه حكم، نعم كان ظنه مانعاً عن المانع(٤)، وهو الظن بالخلاف.

٣ـ المصلحة السلوكية

الثالث: أن لا يكون للأمارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي

---

(١) يعني: التي من شأنها أن تستتبع الحكم.

(٢) لا يخفى أنه على الوجه الأول لا يتصور الظن بخلاف الحكم الواقعي، إذ لا واقع غير ما تؤدي إليه الأمارة.

نعم سبق أنه يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون الحكم الواقعي ناشئاً من قيام الأمارة وتابعاً له.

وثانيهما: أن يكون سابقاً عليه مطابقاً له في علم الله تعالى، فالأولى أن يقول: بعد اشتراكهما في عدم ثبوت حكم واقعي فعلي على خلاف ما أدت إليه الأمارة.

(٣) يعني: في كون ظنه كالعلم كاشفاً محضاً عن الحكم، لا سبباً لثبوت الحكم الواقعي، هذا على الثاني، وأما على الأول فهو سبب لثبوت الحكم الواقعي.

لكن عرفت أن الوجه الأول محتمل لوجهين، على الثاني منهما يكون كاشفاً محضاً مطلقاً. مع أن الظاهر أن القائل بالتصويب لا يفرق فيه بين العلم والظن فكما يكون الحكم عنده تابعاً للظن أو متبدلاً بسببه يكون تابعاً للعلم أو متبدلاً بسببه، وتمام الكلام في محله.

(٤) لا يخفى أن الظن بالحكم الواقعي ضد الظن بخلافه، لا مانع منه.

تضمنت الأمارة حكمه، ولا تحدث فيه مصلحة، إلا أن العمل على طبق تلك الأمارة والالتزام به في مقام العمل على أنه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً، يشتمل على مصلحة، فأوجبه الشارع.

وتلك المصلحة لا بد أن تكون مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع، وإلا كان تفويتاً لمصلحة الواقع، وهو قبيح(١)، كما عرفت في كلام ابن قبة(٢).

فإن قلت: ما الفرق بين هذا الوجه الذي مرجعه إلى المصلحة في العمل على الأمارة وترتيب أحكام الواقع على مؤداها، وبين الوجه السابق الراجع إلى كون قيام الأمارة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي على المكلف؟ مثلاً: إذا فرضنا قيام الأمارة على وجوب صلاة الجمعة مع كون الواجب في الواقع هي الظهر، فإن كان في فعل الجمعة مصلحة يتدارك بها ما يفوت بترك صلاة الظهر، فصلاة الظهر في حق هذا الشخص خالية عن المصلحة الملزمة، فلا صفة تقتضي وجوبها الواقعي، فهنا وجوب واحد واقعاً وظاهراً متعلق بصلاة الجمعة. وإن لم يكن في فعل الجمعة صفة كان الأمر بالعمل بتلك الأمارة قبيحاً، لكونه مفوتاً للواجب مع التمكن من

---

(١) يكفي في رفع القبح مزاحمة مصلحة الواقع بمصلحة جعل الطريق وسلوكه، بلا حاجة إلى تدارك مصلحة الواقع الفائتة. وسيأتي في آخر كلام المصنف ﷺ الإشارة إلى ذلك. ولأجله يمكن حمل التدارك في كلامه هنا على مجرد المزاحمة، لا تعويض المصلحة ورفع أثر فوتها، كما هو ظاهره.

(٢) عرفت أن الظاهر نظر ابن قبة إلى أمر آخر، وهو اجتماع الحكمين المتضادين.

إدراكه بالعلم.

فالوجهان مشتركان في اختصاص الحكم الواقعي بغير من قام عنده الأمارة على وجوب صلاة الجمعة، فيرجع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني، وهو كون الأمارة سبباً لجعل مؤداها هو الحكم الواقعي لا غير، وانحصار الحكم في المثال بوجوب صلاة الجمعة، وهو التصويب الباطل.

الفرق بين الوجهين الأخيرين

قلت: أما رجوع الوجه الثالث إلى الوجه الثاني فهو باطل، لأن مرجع جعل مدلول الأمارة في حقه الذي هو مرجع الوجه الثاني إلى أن صلاة الجمعة هي واجبة عليه واقعاً، كالعالم بوجوب صلاة الجمعة، فإذا صلاها فقد فعل الواجب الواقعي، فإذا انكشف مخالفة الأمارة للواقع فقد انقلب موضوع الحكم واقعاً إلى موضوع آخر، كما إذا صار المسافر بعد فعل صلاة القصر حاضراً إذا قلنا بكفاية السفر في أول الوقت لصحة القصر واقعاً.

معنى وجوب العمل على طبق الأمارة

ومعنى الأمر بالعمل على طبق الأمارة(١): وجوب ترتيب أحكام الواجب الواقعي على مؤداها من دون أن يحدث في الفعل مصلحة على تقدير مخالفة الواقع، كما يوهمه ظاهر عبارتي العدة والنهاية المتقدمتين، فإذا أدت إلى وجوب صلاة الجمعة واقعاً، وجب ترتيب أحكام الوجوب الواقعي، وتطبيق العمل على وجوبها الواقعي، فإن كان في أول الوقت جاز الدخول فيها بقصد الوجوب وجاز تأخيرها، فإذا فعلها جاز له فعل النافلة وإن حرمت في وقت الفريضة المفروض كونها في الواقع

---

(١) الذي هو مرجع الوجه الثالث.

هي الظهر(١)، لعدم(٢) وجوب الظهر عليه فعلاً(٣) ورخصته(٤) في تركها. وإن كان في آخر وقتها(٥) حرم تأخيرها والاشتغال بغيرها.

ثم إن استمر هذا الحكم الظاهري - أعني الترخيص في ترك الظهر إلى آخر وقتها - (٦) وجب كون الحكم الظاهري بكون ما فعله في أول الوقت هو الواقع، المستلزم(٧) لفوات الواقع على المكلف، مشتملاً(٨) على مصلحة يتدارك بها مافات لأجله من مصلحة الظهر(٩)، لئلا يلزم تفويت الواجب الواقعي على المكلف مع التمكن من إتيانه بتحصيل

---

(١) فإن عدم الإتيان بالظهر يقتضي عدم مشروعية النافلة واقعاً.

(٢) تعليل لقوله: «فإذا فعلها جاز له...».

(٣) هذا لا يمكن الالتزام به، فإنه عين التصويب. إلا أن يريد به عدم فعلية وجوب الظهر، بمعنى عدم وصوله وعدم تنجزه، كما قد يقع في بعض عباراتهم التعبير عن ذلك بعدم الفعلية، ولازمه كون جواز النافلة ظاهري لا واقعي.

فالأولى أن يقول: لأنه مرخص في البناء على عدم وجوب الظهر، فعدم وجوب الظهر عليه ظاهري، لا واقعي، كما قد يوهمه ظاهر كلامه. وسيأتي منه ما ظاهره الجري على ما ذكرنا.

(٤) عطف على قوله: «العدم وجوب...».

(٥) عطف على قوله: «فإن كان في أول الوقت».

(٦) هذا إنما يتصور فيما إذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة في أول الوقت.

(٧) نعت لقوله: «الحكم الظاهري».

(٨) خبر (كون) في قوله: «وجب كون الحكم الظاهري».

(٩) عرفت في أول الكلام في الوجه الثالث أنه لا ملزم بالتدارك.

العلم به.

وإن لم يستمر، بل علم بوجوب الظهر في المستقبل، بطل وجوب العمل على طبق وجوب صلاة الجمعة واقعاً، ووجب العمل على طبق عدم وجوبه في نفس الأمر من أول الأمر(١)، لأن المفروض عدم حدوث الوجوب النفس الأمري، وإنما عمل على طبقه ما دامت أمارة الوجوب قائمة، فإذا فقدت بانكشاف وجوب الظهر وعدم وجوب الجمعة، وجب حينئذ ترتيب ما هو كبرى(٢) لهذا المعلوم ـ أعني وجوب الإتيان بالظهر ـ ونقض آثار وجوب صلاة الجمعة إلا ما فات منها(٣)، فقد تقدم أن مفسدة فواته متداركة بالحكم الظاهري المتحقق في زمان الفوت(٤).

فلو فرضنا العلم(٥) بعد خروج وقت الظهر، فقد تقدم أن حكم الشارع بالعمل بمؤدى الأمارة اللازم منه ترخيص ترك الظهر في الجزء الأخير لا بد أن يكون لمصلحة يتدارك بها مفسدة ترك الظهر(٦).

ثم إن قلنا: إن القضاء فرع صدق الفوت المتوقف على فوات

---

(١) متعلق بقوله: «عدم وجوبه».

(٢) لعل الأولى أن يقول: ما هو صغرى لكبرى هذا المعلوم، لأن العلم يتعلق بالكبريات، والعمل يتعلق بالصغريات، وهي التي تترتب في الخارج.

(٣) مثل الإتيان بها وبالنافلة بنية المشروعية مع عدم المشروعية.

(٤) عرفت أنه لا ملزم بالتدارك.

(٥) يعني: بخطأ الأمارة الدالة على وجوب صلاة الجمعة.

(٦) عرفت أنه لابد من ثبوت المصلحة في الترخيص، إلا أنه لا ملزم لأن يتدارك بها مافات من مصلحة الواقع.

الواجب من حيث أن فيه مصلحة، لم يجب فيما نحن فيه، لأن الواجب وإن ترك، إلا أن مصلحته متداركة، فلا يصدق على هذا الترك الفوت(١).

وإن قلنا: إنه متفرع على مجرد ترك الواجب، وجب هنا، لفرض العلم بترك صلاة الظهر مع وجوبها عليه واقعاً(٢).

إلا أن يقال: إن غاية ما يلزم في المقام، هي المصلحة في معذورية هذا الجاهل مع تمكنه من العلم ولو كانت لتسهيل الأمر على المكلفين، ولا ينافي ذلك صدق الفوت(٣)، فافهم.

ثم إن هذا كله على ما اخترناه من عدم اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء، واضح.

---

(١) عرفت الإشكال في التدارك. مع أنه لو سلم فإنها هو لخصوص مافات من مصلحة الواقع، وهو خصوص مصلحة الوقت، حيث لا يمكن تداركها من قبل المكلف، أما مصلحة أصل الواجب فلا موجب لتدارك المولى لها، لتمكن المكلف من تداركها بالقضاء.

وحينئذ يتحقق الفوت بالإضافة إلى أصل الواجب، فيجب قضاؤه، كما تجب الإعادة لو انكشف الخطأ في الوقت.

نعم لو لم يكن الواجب مما يقضى فلابد من تداركه من قبل الشارع، بناء على لزوم تدارك الفائت، لفوته من أصله.

(٢) من الواضح أن تحصيل ملاك الواجب مأخوذ في مفهوم القضاء، فلا معنى لوجوبه مع فرض التدارك. فلاحظ.

(٣) الظاهر رجوع هذا إلى ما سبق منا من عدم الملزم بتدارك الشارع للمصلحة الواقعية الفائتة بمصلحة الطريق، فمع انكشاف الخطأ يتعين التدارك بالقضاء لو كان الواجب مما يقضى.

وأما على القول بالاقتضاء، فيشكل الفرق بينه وبين القول بالتصويب(١)، وظاهر شيخنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد استلزام القول بالتخطئة لعدم الإجزاء(٢)، قال ﷺ: «من فروع مسألة التصويب والتخطئة، لزوم الإعادة للصلاة بظن القبلة وعدمه». وإن كان تمثيله لذلك بالموضوعات محل نظر(٣).

---

(١) لا يخفى أن إجزاء الأمر الظاهري وإن اقتضى سقوط الإعادة والقضاء كالتصويب إلا أن الفرق بينهما: أن سقوط الإعادة والقضاء بناء على التصويب من جهه كون المأتي به امتثالاً واقعياً، ولو للأمر الثانوي الحاصل بسبب قيام الأمارة المخطئة، وبناء على إجزاء الأمر الظاهري من جهة كونه مسقطاً للأمر الواقعي السابق رتبة وزماناً على قيام الأمارة المشترك بين العالم والجاهل، لوفائه بمصلحته في خصوص حال الجهل به، أو لكونه مانعاً من تداركها وإن لم يكن وافياً بها، على ما يذكر في مبحث الإجزاء فقبل الإتيان بالمأمور به الظاهري لا تكليف إلا بالواقع الأولي، أما على التصويب فيثبت التكليف بمقتضى الأمارة وإن لم يمتثل. ولذا أمكن القول بالإجزاء مع انكشاف خطأ الأمارة في الموضوعات، بل ثبت ذلك في بعض الموارد مع الاتفاق ـ كما قيل ـ على عدم التصويب فيها.

(٢) لعل نظر الشهيد ﷺ إلى أنه على القول بالتصويب يتعين الإجزاء عقلاً، وعلى التخطئة لا يتعين، بل الأصل عدمه، وإن أمكن قيام الدليل على الإجزاء، لا أن القول بالتخطئة يستلزم عدم الإجزاء بنحو لا يمكن دلالة الأدلة الخاصة عليه.

ولذا كان مختاره ﷺ، كما في ظاهر الروضة وصريح الروض تبعاً للمشهور، الإجزاء لو صلى لغير القبلة عن جهل على تفصيل، مع ما هو المعلوم من عدم ذهابهم إلى التصويب، بل قيل: إنه لا قائل به في الموضوعات. وكذا في كثير من فروع الفقه، رجوعاً إلى الأدلة الخاصّة.

(٣) الظاهر أن وجهه: عدم القائل بالتصويب في الموضوعات، وكأنه لأن

وبالجملة: فحال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على حكم شرعي حال الأمر بالعمل بالأمارة القائمة على الموضوع الخارجي(١)، كحياة زيد وموت عمرو، فكما أن الأمر بالعمل في الموضوعات لا يوجب جعل نفس الموضوع، وإنما يوجب جعل أحكامه(٢)، فيترتب عليه الحكم ما دامت الأمارة قائمة عليه، فإذا فقدت الأمارة وحصل العلم بعدم ذلك الموضوع، ترتب عليه في المستقبل جميع أحكام عدم ذلك الموضوع من أول الأمر(٣)، فكذلك حال الأمر بالعمل على الأمارة القائمة على الحكم(٤).

حاصل الكلام في الفرق

وحاصل الكلام: ثبوت الفرق الواضح بين جعل مدلول الأمارة حكماً واقعياً، والحكم بتحققه واقعا عند قيام الأمارة(٥)، وبين الحكم

الموضوعات من الأمور الواقعية غير التابعة للأمارة ولا تنالها يد الجعل.

اللهم إلا أن يدعى التصويب في الأمارة بلحاظ أحكام الموضوعات، لا بلحاظ الموضوعات نفسها. نعم هذا إنما يقتضي إمكان التصويب فيها، ولا ينافي عدم القائل به.

(١) يعني: الذي لا قائل بالتصويب فيه، كما عرفت.

(٢) يعني: ظاهراً، إذ لو كان واقعياً كان راجعاً إلى التصويب، كما عرفت.

(٣) يعني: من باب انكشاف الخطأ، لا من باب انقلاب الحكم.

(٤) يعني: فلا يوجب جعل الحكم واقعاً، بل ظاهراً مادامت الأمارة، فإذا ظهر الخطأ وجب ترتيب آثاره من أول الأمر من باب الانكشاف لا الانقلاب.

(٥) يعني: الذي هو مقتضى التصويب.

واقعاً بتطبيق العمل على الحكم الواقعي المدلول عليه بالأمارة(١)، كالحكم واقعاً بتطبيق العمل على طبق الموضوع الخارجي الذي قامت عليه الأمارة.

وأما قولك(٢): إن مرجع تدارك مفسدة مخالفة الحكم الواقعي بالمصلحة الثابتة في العمل على طبق مؤدى الأمارة إلى التصويب الباطل، نظراً إلى خلو الحكم الواقعي حينئذ عن المصلحة الملزمة التي يكون في فوتها المفسدة، ففيه:

منع كون هذا تصويباً، كيف؟! والمصوبة يمنعون حكم الله في الواقع، فلا يعقل عندهم إيجاب العمل بما جعل طريقاً إليه والتعبد بترتيب آثاره في الظاهر(٣)، بل التحقيق عدّ مثل هذا من وجوه الرد على المصوبة.

إشكال الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

وأما ما ذكر: من أن الحكم الواقعي إذا كان مفسدة مخالفته متداركة بمصلحة العمل على طبق الأمارة، فلو بقي في الواقع كان حكماً بلا صفة(٤).

---

(١) يعني: الذي هو مفاد الوجه الثالث.

(٢) يعني: في الإشكال المتقدم، لإثبات عدم الفرق بين الوجه الثاني والثالث.

(٣) هذا إنما يتم على الاحتمال الأول من الوجه الأول للتصويب، كما لا يخفى.

(٤) إنما يكون حكماً بلا صفة إذا كان التدارك بنحو يرفع تمام المصلحة الواقعية، أما إذا كان يرفع خصوص ما فات منها، فلا ينافي بقاء ما يمكن تداركه، من قبل المكلف بمثل الإعادة أو القضاء، كما ذكرنا. على أن التدارك فرع فوت الملاك، بفوت الواقع، فلا ينافي ثبوت الملاك في الواجب الواقعي المقتضي لوجوبه،

وإلا ثبت(١) انتفاء الحكم في الواقع(٢)، وبعبارة اخرى: إذا فرضنا الشيء في الواقع واجباً وقامت أمارة على تحريمه، فإن لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالأمارة، وإن حرم، فإن بقي الوجوب لزم اجتماع الحكمين المتضادين، وإن انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي، ففيه:

جواب الإشكال

أن المراد بالحكم الواقعي الذي يلزم بقاؤه، هو الحكم المتعين المتعلق

فلا يكون وجوبه بلا ملاك، فملاك العمل بالأمارة من سنخ المزاحم لملاك الحكم الواقعي، لا الرافع له.

نعم بعد فوت ملاك الحكم الواقعي بالمخالفة يكون التدارك، ولا ملزم للالتزام بالتدارك من أول الامر بنفس قيام الأمارة، الذي هو في الحقيقة، تبدل في الملاك، لا تدارك له.

و بعبارة أخرى: إن كان المراد بالتدارك كون قيام الأمارة على خلاف الواقع موجباً لكون مؤداها موضوع الملاك الواقعي بحيث لا ملاك إلا على طبقه، وخلو الواقع عن الملاك، تعين ارتفاع الحكم الواقعي، وقيام مؤدى الأمارة مقامه، وكان عين التوصيب بالوجه الثاني.

وإن كان المراد به كون قيامها موجباً لكون مؤداها واجداً للملاك كالواقع تعين التخيير بينهما على طبق الملاك، فكل منهما يكون مجزياً، وكان هذا قريباً من التصويب، لأنه مثله في اقتضائه تبدل الحكم الواقعي، وإن خالفه في كيفية التبدل.

وإن كان المراد به كون العمل بمقتضى الأمارة الموجب لفوت الواقع مقتضياً لتدارك مصلحة الواقع وملاكه، فمجرد قيام الأمارة قبل العمل لا يوجب تبدل الملاك، كما لا يوجب تبدل الحكم الواقعي، كان هذا بعيداً عن التصويب جداً، ومن الظاهر أن الالتزام بالتدارك لأجل تفويت الواقع لا يقتضي إلا هذا. فتأمل جيداً.

(١) يعني: وإن لم يبق الحكم في الواقع.

(٢) وهو يستلزم التصويب.

بالعبـاد الذي يحكي عنـه الأمارة، ويتعلق به العلم أو الظن وأمر السـفراء بتبليغـه، وإن لم يلـزم امتثاله فعلاً في حق من قامت عنده أمارة على خلافه، إلا أنـه يكفـي في كونـه الحكم الواقعي أنـه لا يعذر فيـه إذا كان عالماً به أو جاهـلاً مقـصراً(١)، والرخصة في تركـه عقلاً كما في الجاهـل القاصر، أو

---

(١) هـذا يجتمع مع التصويب على الوجه الثاني، كـما لعله ظاهر. فالعمدة ما ذكرنـا، وحاصلـه: أن المحذور إمـا أن يكون هو الجمع بين الحكمـين المتضادين، أو لزوم تفويت مصلحة الواقع بجعل الطرق الظنية.

أما الأول: فلم يتعرض له المصنفﷺ وقد أشرنا إليه في صدر الكلام.

وأما الثاني: فيمكن دفعه بوجوه ستة: التصويب بوجوهه الثلاثة التي أشـار إليها المصنـفﷺ وهي: الوجه الأول بمحتمليه الذين أشرنـا إليهما، والوجه الثاني، والمصلحة المسلوكية بوجوهها الثلاثة التي ذكر بعضها المصنـفﷺ، وذكرنا بعضـها:

الأول: الالتـزام بكـون قيـام الأمارة موجبـاً لوفاء مؤداها بمـلاك الواقع مع بقـاء الواقـع على ما هو عليه مـن صلوحه للقيام بالملاك، ولازم ذلـك التخيير بينهما قبـل العمل بمؤدى الأمارة، وسـقوطهما بعد العمل بهـا، ويتعين حينئذ عدم شرعية القضاء بل ولا الاعادة.

الثاني: الالتزام ببقاء الواقع على ما هو عليه من الملاك المقتضي لتعينه، والمستلزم لتحقـق الفـوت بالإضافة إليه لو فرض عدم امتثاله، غايته أنه يجب على المولى تدارك تلك الخسارة بعد وقوعها وتعويضها، ولازمه عدم تبدل الحكم الواقعي مادام وقته موجـوداً، وعدم تحقق التدارك إلا بعـد فوته بالمخالفة وعدم إمكان التحصيل عليه يشرع القضاء لإمكان تدارك المكلف لأصل الواجب به، ولا يلزم الشارع إلا تدارك مصلحة الوقت لا غير، خلافاً لما سبق من المصنفﷺ.

وقد ذكرنا أن الالتزام بالتدارك لا يقتضي إلا هذا الوجه دون الأول، إذ ليس الوجه الأول إلا التزاماً بتبدل الواقع لا بتداركه.

شرعاً كمن قامت عنده أمارة معتبرة على خلافه.

حال الأمارة على الموضوعات الخارجية

ومما ذكرنا يظهر حال الأمارة على الموضوعات الخارجية، فإنها من هذا القسم الثالث(١).

والحاصل: أن المراد بالحكم الواقعي، هي: مدلولات الخطابات الواقعية الغير المقيدة بعلم المكلفين(٢) ولا بعدم قيام الأمارة على خلافها(٣)، ولها آثار عقلية وشرعية تترتب عليها عند العلم بها، أو قيام أمارة حكم الشارع بوجوب البناء على كون مؤداها هو الواقع، نعم هذه

الثالث: الالتزام بكون المصلحة السلوكية مصححة لتفويت الواقع بجعل الأمارة من دون أن تكون موجبة لتداركه، لعدم كونها من سنخه، ولا وافية به، ففوت الواقع معها كفوته مع العذر العقلي كالغفلة، غايته أن ليس قبحاً من المولى لكونه ناشئاً من مصلحة أخرى لازمة.

و هذا هو المتيقن، دون ما سبقه، لعدم الدليل عليه، بل ظاهر أدلة الأحكام الواقعية على خلاف ما سبق، لظهورها في كون ملاكاتها منوطة بموافقتها ويفوت بمخالفتها ولا عوض عنه. ولا ملزم باعتبار التدارك بعد إمكان تصحيح جعل الأمارة بدونه.

نعم قد تدل عليه الأدلة بالخصوص. وعليه قد يبتني إجزاء الأمر الظاهري بناء على التخطئة، كما أشرنا إليه عند التعرض لكلام الشهيد الثاني‏‏. فلاحظ.

(١) ما سبق في جعل الطرق في الأحكام آتٍ هنا. نعم سبق أن القائل بالتصويب لا يقول به هنا، وإن كان ممكناً.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الأول للتصويب بمحتمله الأول.

(٣) كما هو مقتضى الوجه الثاني للتصويب.

ليست أحكاماً فعلية بمجرد وجودها الواقعي(١).

ملخص ما تقدم

وتلخّص من جميع ما ذكرنا: أن ما ذكره ابن قبة من استحالة التعبد بخبر الواحد أو بمطلق الأمارة الغير العلمية ممنوع على إطلاقه، وإنما يقبح إذا ورد التعبد على بعض الوجوه، كما تقدم تفصيل ذلك.

القول بوجوب التعبد بالأمارة والمناقشة فيه

ثم إنه ربما ينسب إلى بعض: إيجاب التعبد بخبر الواحد أو مطلق الأمارة على الله تعالى، بمعنى قبح تركه منه، في مقابل قول ابن قبة.

فإن أراد به وجوب إمضاء حكم العقل بالعمل به عند عدم التمكن من العلم وبقاء التكليف، فحسن(٢).

وإن أراد وجوب الجعل بالخصوص في حال الانسداد، فممنوع، إذ جعل الطريق بعد انسداد باب العلم إنما يجب عليه إذا لم يكن هناك طريق عقلي وهو الظن(٣)، إلا أن يكون لبعض الظنون في نظره

---

(١) إن كان المراد بعدم فعليتها عدم وجوب امتثالها عقلاً، فهو قطعي، لفرض العذر الشرعي أو العقلي. وإن كان المراد به قصور ملاكها عن فعلية التأثير، بحيث تكون أحكاماً اقتضائية أو إنشائية، فهو مما لا وجه له، بل يرجع إلى الوجه الأول من التصويب، فإن المراد فيه بنفي الحكم الواقعي مع قطع النظر عن الأمارة نفي الحكم الواقعي الفعلي التام الملاك، لا نفي الحكم الواقعي الأعم منه ومن الاقتضائي والإنشائي.

(٢) كما يأتي الكلام فيه في دليل الانسداد، لكن يأتي منه ﷺ الإشكال في تمامية الدليل بنحو يقتضي حجية الظن عقلاً، وإن اللازم تبعيض الاحتياط بالمقدار الممكن. وتمام الكلام يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) لكن ما اعترف به من امضاء الشارع لحكم العقل راجع في ظاهره لكون

خصوصية(١).

وإن أراد حكم صورة الانفتاح:

فإن أراد وجوب التعبد العيني فهو غلط، لجواز تحصيل العلم معه قطعاً.

وإن أراد وجوب التعبد به تخييراً، فهو مما لا يدركه العقل، إذ لا يعلم العقل بوجود مصلحة في الأمارة يتدارك بها مصلحة الواقع التي تفوت بالعمل بالأمارة.

اللهم إلا أن يكون في تحصيل العلم حرج يلزم في العقل رفع إيجابه بنصب أمارة هي أقرب من غيرها إلى الواقع، أو أصح في نظر الشارع من غيره في مقام البدلية عن الواقع، وإلا(٢) فيكفي إمضاؤه للعمل بمطلق الظن كصورة الانسداد.

ما حكم به العقل حجة شرعية.

(١) فيتعين جعله بالخصوص، إلا أن ذلك مما لا يدركه العقل حتى يحكم بوجوبه على الشارع الأقدس، وإنما يعلم من قبل الشارع لا غير.

(٢) يعني: لو لم يكن ما هو أقرب أو أصح مع فرض لزوم الحرج من الإلزام بتحصيل العلم.

[المقام الثاني]

في وقوع التعبد بالظن

ثم إذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم، وعدم القبح فيه ولا في تركه، فيقع الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به في الأحكام الشرعية مطلقاً، أو في الجملة.

وقبل الخوض في ذلك، لا بد من تأسيس الأصل الذي يكون عليه المعول عند عدم الدليل على وقوع التعبد بغير العلم مطلقاً أو في الجملة، فنقول:

التعبد بالظن الذي لم يدل على التعبد به دليل، محرم بالأدلة الأربعة.

أصالة عدم حرمة العمل بالظن للأدلة الأربعة

ويكفي من الكتاب: قوله تعالى: ﴿قُلْ ءآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾. دلّ على أن ما ليس بإذن من الله من إسناد الحكم إلى الشارع، فهو افتراء(١).

---

(١) هذا يدل على أن ما لم يأذن به الله تعالى واقعاً لا يجوز إسناده إليه، ولا يدل على المدعى من أن ما احتمل كونه مأذوناً فيه يحرم الاعتماد عليه في اسناد الحكم له تعالى. فهو أجنبي عما نحن فيه.

وبالجملة: مفاد الآية عدم جواز الإسناد إليه تعالى من دون حجة، لا على عدم

ومن السـنة: قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار: «ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم»(١).

جواز البناء على الحجية مع الشك فيها. إلا أن يفهم ذلك بمناسبة الحكم والموضوع، فإنه إذا لم يجز إسناد الحكم إلى الله تعالى إلا بعد إذنه مع إمكان ثبوته واقعاً كذلك لا يجوز إسناده إليه اعتماداً على مشكوك الحجية، لأنهما من باب واحد.

أو يقال: إن حجية الظن من الأحكام الشرعية فلا يجوز إسنادها إليه تعالى إلا مع إذنه في الإسـناد، ومع الشك فيها وعدم الدليل عليها لا إذن في الإسناد، فالحرام إسناد الحجية إليه تعالى، لا إسناد الحكم الذي قام عليه مشكوك الحجية. إلا أنه أمر آخر غير ما نحن بصدده. فتأمل.

(١) هـذا يـدل على عدم جواز البنـاء على الحكم مع الجهـل، وحيث إن أدلة حجيـة الحجج حاكمة عليه، لأنها تقتضي كونها بحكم العلم، فمع الشـك في حجية الشيء يشـك في شـمول هذه الأدلة لمورده، فالتمسـك بعمومها من التمسك بالعام في الشـبهة المصداقية، الذي هو خلاف التحقيق، فيحتاج التحريم إلى دليل آخر، كما سبق في الآية الشريفة.

فـالأولى أن يقـال: إن البنـاء على حجيـة شيء تـارة: يكون لإثبـات المنجزية والمعذرية به. وأخرى: يكون لإثبات جواز نسبة ما قام عليه من الأحكام إليه تعالى والالتزام به على أنه حكمه.

أمـا الأول فلا مجال له، لأن المنجزية والمعذرية بنظر العقل لا يترتبان إلا على ما أحرز اعتباره بوجه معتبر، حتى يصح الخروج به عن مقتضى الحجج أو الأصول العقليـة والشرعية. وهذا من الأمور الضروريـة الوجدانية التي لا تحتاج إلى برهان. ويكفـي في الارشـاد إليه مـادل على النهي عـن ركوب الشـبهات، مثل قولهم عليهم السلام: «الوقوف عند الشـبهة خير من الاقتحام في الهلكـة» وغيره. وإن كان الظاهر قصور ما ساقه المصنف قدس سره من الأدلة النقلية عن الدلالة على ذلك.

ومن الإجماع: ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله: من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلاً عن العلماء.

ومن العقل: تقبيح العقلاء(١) من يتكلف(٢) من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى، ولو كان جاهلاً مع التقصير.

نعم، قد يتوهم متوهم: أن الاحتياط من هذا القبيل.

وأما الثاني، فالوجه في دعوى حرمته ظهور أدلة حرمة التشريع في لزوم انتهاء النسبة إليه تعالى إلى طريق معتبر. وهذه الدعوى إن لم تثبت من الأدلة اللفظية لظهور مساقها في أنه لا يجوز الاستناد في نسبة الحكم إليه تعالى إلا على الطرق التي يصحح العقلاء الاستناد عليها في النسبة وليس منها مشكوك الحجية، فلا أقل من ثبوتها بالأدلة اللبية من الإجماع، أو ضرورة المتشرعة بحسب ارتكازاتهم المعلوم كونها من الدين.

بل لا يبعد عدم جواز النسبة مع الشك حتى مع قيام الطرق المعتبرة أو الأصول المقررة، لأن مفاد أدلة حجية الطرق والأصول هو جواز الاعتماد عليها في العمل لا في النسبة، ولا أقل من كون ذلك هو المنصرف منها، لأنه الغرض المهم. وتمام الكلام في محل آخر.

هذا وظاهر المصنف ﷺ أن محل الكلام هو الأمر الثاني. لكنه كما ترى فإنه من المسائل الفقهية الفرعية، وعمدة نظر الأصولي إلى الأمر الأول. فلاحظ.

(١) لم يتضح التقبيح المذكور بنحو يقتضي استحقاق العقاب، فضلاً عن كونه بنحو يكشف عن التحريم الشرعي الذي بصدده المصنف ﷺ، نعم لا إشكال في كونه عندهم خلاف الأولى، بل قبيحاً في الجملة.

(٢) يعني: بتكلف النسبة للمولى، وإلا فالتكلف العملي على طبق الطريق المحتمل لا دليل على حرمته أصلاً، بل هو حسن في الجملة، كما سيأتي.

وهـو غلط واضح، إذ فرق بين الالتزام بشيء من قبل المولى على أنه منه مع عدم العلم بأنه منه، وبين الالتزام بإتيانه لاحتمال كونه منه أو رجاء كونه منه، وشتان ما بينهما، لأن العقل يستقل بقبح الأول وحسن الثاني.

والحاصـل: أن المحرم هـو العمل بغير العلم متعبداً بـه ومتديناً به، وأما العمل به من دون تعبد بمقتضاه:

فإن كان لرجاء إدراك الواقع، فهو حسن ما لم يعارضه احتياط آخر، أو لم يثبـت مـن دليل آخر وجوب العمل على خلافه، كما لو ظن الوجوب واقتضى الاسـتصحاب الحرمة، فـإن الإتيان بالفعل محـرم(١) وإن لم يكن على وجه التعبد بوجوبه والتدين به.

وإن لم يكن لرجاء إدراك الواقع:

فإن لزم منه طرح أصل دل الدليل على وجوب الأخذ به حتى يعلم خلافـه، كان محرماً أيضاً، لأن فيه طرحـاً للأصل الواجب العمل، كما فيما ذكر من مثال كون الظن بالوجوب على خلاف استصحاب التحريم.

وإن لم يلزم منه ذلك جاز العمل، كما لو ظن بوجوب ما تردد بين الحرمة والوجوب، فإن الالتزام بطرف الوجوب لا على أنه حكم الله المعين جائز.

---

(١) لا يخفى أن حرمته ظاهرية راجعة إلى تنجز احتمال الحرمة في حقه، فيلزم العمـل عليها عقلاً، وترك احتمال الوجـوب، لوجود المؤمن منه بعد التعبد الشرعي بخلافـه، لكـن لو لم يعتـن باحتمال الحرمة وصـادف عدمها فلا عقـاب إلا من جهة التجري.

لكن في تسمية هذا عملاً بالظن مسامحة(١)، وكذا في تسمية الأخذ به من باب الاحتياط(٢).

وبالجملة: فالعمل بالظن إذا لم يصادف الاحتياط محرم إذا وقع على وجه التعبد به والتدين(٣)، سواء استلزم طرح الأصل أو الدليل الموجود في مقابله أم لا، وإذا وقع على غير وجه التعبد به فهو محرم إذا استلزم طرح ما يقابله من الأصول والأدلة المعلوم وجوب العمل بها.

تقرير الأصل في المقام بوجوه أخر:

هذا، وقد يقرر الأصل هنا بوجوه أُخر:

الوجه الأول والمناقشة فيه

منها: أن الأصل عدم الحجية(٤)، وعدم وقوع التعبد به وإيجاب(٥) العمل به.

وفيه: أن الأصل وإن كان ذلك، إلا أنه لا يترتب على مقتضاه شيء،

---

(١) إذ العمل بالظن في مصطلحهم هو التعبد بمؤداه والبناء على أنه الحكم الشرعي ولو ظاهراً، لا مجرد موافقة الظن عملاً.

(٢) وهو الوجه الأول، أعني: ما يكون الأخذ بالظن لرجاء إدراك الواقع احتياطا من دون نسبة مؤداه للمولى، فإن هذا ليس عملاً بالظن، لما سبق.

(٣) لما عرفت من حرمة التدين. لكن هذا لا يفرق فيه بين مصادفة الاحتياط وعدمها، فلا وجه لقوله ﷺ: «إذا لم يصادف الاحتياط».

إلا أن يكون مراده به: إذا لم يقع على وجه الاحتياط وبرجاء إدراك الواقع. لكن عرفت أنه حينئذ ليس عملاً بالظن في مصطلحهم.

(٤) لأن الحجية لما كانت تابعة للجعل الشرعي كانت حادثة بحدوث الشريعة، فهي مسبوقة بالعدم، فيستصحب.

(٥) عطف على قوله: «وقوع التعبد». يعني: وعدم إيجاب العمل.

فإن حرمة العمل يكفي في موضوعها عدم العلم بورود التعبد، من غير حاجة إلى إحراز عدم ورود التعبد به، ليحتاج في ذلك إلى الأصل، ثم إثبات الحرمة(١).

والحاصل: أن أصالة عدم الحادث إنما يحتاج إليها في الأحكام المترتبة على ذلك الحادث، وأما الحكم المترتب على عدم العلم بذلك الحادث فيكفي فيه الشك فيه، ولا يحتاج إلى إحراز عدمه بحكم الأصل.

وهذا نظير قاعدة الاشتغال الحاكمة بوجوب اليقين بالفراغ، فإنه لا يحتاج في إجرائها إلى إجراء أصالة عدم فراغ الذمة، بل يكفي فيها عدم العلم بالفراغ، فافهم.

الوجه الثاني والمناقشة فيه

ومنها: أن الأصل هي إباحة العمل بالظن، لأنها الأصل في الأشياء، حكاه بعض عن السيد المحقق الكاظمي.

---

(١) وحينئذ لا يكون للتعبد بالاستصحاب أثر عملي، فيكون لاغياً. لكن قد يدعى أن الحرمة مع عدم الحجية واقعاً لعدم الموضوع، ومع عدم العلم بالحجية لعدم الشرط، ففائدة الاستصحاب إحراز عدم الموضوع، وهو كاف في رفع لغويته، وإن كان عدم الشرط محرزاً. ولذا لا إشكال في جريان استصحاب الإباحة مع عدم ترتب أثر عليه، إلا عدم العقاب الذي هو مترتب مع الشك فيها أيضاً، كما يأتي نظيره في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

اللهم إلا أن يدعى أن تمام الموضوع بحسب المرتكزات هو القطع بالحجية، وليس هو من سنخ الشرط، فمع عدمه يحرم العمل بمشكوك الحجية، ولا أثر للحجية الواقعية. وبه يفترق عن استصحاب الاباحة، وعما يأتي في مبحث الأقل والأكثر. وإن كان لا يخلو عن إشكال. فتأمل جيداً.

وفيه أولاً: على تقدير صدق النسبة(١):

أن إباحة التعبد بالظن غير معقول، إذ لا معنى(٢) لجواز التعبد وتركه لا إلى بدل، غاية الأمر التخيير بين التعبد بالظن والتعبد بالأصل أو الدليل الموجود هناك في مقابله الذي يتعين الرجوع إليه لولا الظن، فغاية الأمر وجوب التعبد به أو بالظن تخييراً، فلا معنى للإباحة التي هي الأصل في الأشياء.

وثانياً: أن أصالة الإباحة إنما هي فيما لا يستقل العقل بقبحه(٣)، وقد عرفت استقلال العقل بقبح التعبد بالظن من دون العلم بوروده من الشارع(٤).

---

(١) لادخل لصدق النسبة في صحة الجواب وعدمها.

(٢) يعني: أن المكلف لابد أن يرجع إلى طريق عقلي أو شرعي متعرض لوظيفته العملية، إما الظن أو غيره من الطرق ولو كانت أصلاً، وحينئذ فالأمر دائر بين وجوب العمل بالظن تعييناً. والتخيير بينه وبين غيره، وحرمته، ولا تحتمل إباحته، حتى يدعى أنها مقتضى الأصل.

لكن فيه: أن الأصل لو كان هو البراءة أو غيرها من الأصول غير الإلزامية فلا يجب العمل به شرعاً، بل هو جائز لا غير، وحينئذ لا وجه لاحتمال كون الظن طرفاً في الوجوب التخييري، إذ لا وجوب أصلاً، بل إما أن يباح العمل بالأصل فقط، أو بالظن معه. فتأمل جيداً.

(٣) إذ حكم العقل لما كان كاشفاً عن حكم الشارع كان وارداً على الأصل.

(٤) بل عرفت قيام الأدلة الشرعية على ذلك ولو كانت لبية، ولا أهمية لحكم العقل في المقام. هذا كله لو أريد من العمل به جواز التعبد والنسبة اعتماداً عليه، الذي هو حرام تكليفاً بلا دليل. أما لو أريد به الجواز الطريقي إلى تحصيل الواقع

الوجه الثالث والمناقشة فيه

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين الوجوب والتحريم(١)، ومقتضاه التخيير، أو ترجيح جانب التحريم، بناء على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه: منع الدوران، لأن عدم العلم بالوجوب كاف في ثبوت التحريم، لما عرفت: من إطباق الأدلة الأربعة على عدم جواز التعبد به من الشارع، ألا ترى: أنه إذا دار الأمر بين رجحان عبادة وحرمتها، كفى عدم ثبوت الرجحان في ثبوت حرمتها(٢).

الوجه الرابع والمناقشة فيه

ومنها: أن الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالأحكام الشرعية المعلومة إجمالاً، وبين وجوب تحصيل خصوص

بحيث يكون مؤمناً عنه وعذراً بالإضافة إليه ـ الذي عرفت أنه عمدة مايهم الأصولي في المقام من الحجية ـ فمن الظاهر أنه لا أصل يحرزه، لكونه أمراً وضعياً لا تكليفياً بل الأصل عدمه، لكونه حادثاً مسبوقاً بالعدم، لولا ما سبق من المصنف من عدم الأثر للأصل المذكور، وسبق الكلام فيه.

(١) كأنه: لأنه على تقدير الحجية يجب العمل بالحجة في الوصول إلى الواقع، وعلى تقدير عدمها يحرم التعبد، لما عرفت من حرمة التعبد بما لم يأذن الله تعالى في العمل به، لكن لو تم لزم الجمع بين الاحتمالين بالعمل من دون تعبد ونسبته إلى الله تعالى، للعلم الإجمالي، لا تقديم الحرمة أو التخيير.

والتحقيق أن احتمال الوجوب لا أثر له، لأن وجوب العمل بالحجة راجع إلى تنجز الواقع بها، وقد عرفت أن التنجز موقوف على العلم بالحجية، ولا أثر لاحتمالها فيه، كما أن البناء على الحرمة هو المتعين لما سيذكره المصنف.

(٢) يعني: التشريعية وأما الحرمة الذاتية فهي مدفوعة بالأصل، كالوجوب.

الاعتقاد القطعي، فيرجع إلى الشك في المكلف به، وتردده بين التخيير والتعيين، فيحكم بتعيين تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي تحصيلاً لليقين بالبراءة، خلافاً لمن لم يوجب ذلك في مثل المقام(١).

وفيه:

أولاً: أن وجوب تحصيل الاعتقاد بالأحكام مقدمة عقلية(٢) للعمل بها وامتثالها، فالحاكم بوجوبه هو العقل، ولا معنى لتردد العقل في موضوع حكمه(٣)، وأن الذي حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد

---

(١) يعني: من الدوران بين التعيين والتخيير. لكن وجوب الاحتياط في الدوران بين التعيين والتخيير لو تم مختص بما إذا لم يكن هناك قدر جامع بين الأطراف، أما لو كان هناك قدر جامع كما في المقام فالمتعين الرجوع للبراءة.

ثم إنه لا يخفى أن هذا لو تم إنما يقتضي عدم الرجوع إلى الظن، وعدم الاكتفاء به في مقام الفراغ، بعد المفروغية عن الاشتغال بالتكليف وتنجزه، كما هو مقتضى فرض المستدل تنجز الأحكام الشرعية بالعلم الإجمالي، ولا يقتضي عدم الرجوع إليه في مقام إحراز التكليف وتنجزه.

نعم قد يتمسك في نفي حجيته ـ حينئذ ـ بأصالة البراءة من وجوب العمل به. فالعمدة في الإشكال أن وجوب العمل بالطريق في مقام إحراز التكليف وجواز الاجتزاء به في مقام الفراغ عنه لما كان طريقياً لا نفسياً لم يكن مجرى لأصالة البراءة ولا الاشتغال، وانما تجري الأصول في نفس ما قام عليه الطريق المحتمل الحجية من التكاليف الشرعية النفسية لا غير.

(٢) وجوب الرجوع إلى حجة وإن كان أمراً عقلياً إلا أن إطلاق المقدمة عليه لا يخلو عن تسامح. فالأولى أن يقال: إنه حكم طريقي، كما أشرنا إليه.

(٣) الذي ينبغي أن يقال: إن كان مراد المستدل باحتمال كفاية الاعتقاد الظني

أو خصوص العلم، بل إما أن يستقل بوجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي ـ على ما هو التحقيق ـ وإما أن يحكم بكفاية مطلق الاعتقاد. ولا يتصور الإجمال في موضوع الحكم العقلي، لأن التردد في الموضوع يستلزم التردد في الحكم، وهو لا يتصور من نفس الحاكم(١)، وسيجيء الإشارة

احتمال كفايته بما هو حجة، فيرجع إلى احتمال حجيته بعد المفروغية عن لزوم الركون إلى حجة شرعية أو عقلية في مقام الامتثال، فليس مرجعه إلى دعوى الإجمال في كبرى حكم العقل، وإنما الشك في الصغرى، وليست هي عقلية بل شرعية، وحينئذ يمكن الشك فيها من قبل العقل، لا كما ذكره المصنف.

إلا أنه يتعين الرجوع إلى ما سبق من أن العقل لا يحكم بترتيب آثار الحجة إلا بعد العلم بها، ولا دخل لذلك بمسألة الدوران بين التعيين والتخيير، إذ الدوران في ذلك إنما يكون في الكبرى لا في الصغرى.

وإن كان مراده باحتمال كفاية الاعتقاد الظني كفايته مع قطع النظر عن حجيته، فيكون مرجعه إلى أن العقل هل يلزم بالفراغ اليقيني ولو بتوسط اليقين بالحجية أو يكتفي بما يعمه والظني، ومن الظاهر أن الشك المذكور راجع إلى الشك في كبرى لزوم إحراز الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، ولما كانت الكبرى المذكورة عقلية امتنع الشك فيها، والتردد في موضوعها، لما ذكره المصنف، من امتناع شك الحاكم في موضوع حكمه، بل يقطع بلزوم إحراز العلم وعدم كفاية غيره.

على أنه لو فرض تحقق الشك المذكور امتنع الاستدلال عليه بقاعدة التعيين عند الدوران بينه وبين التخيير، لرجوعها إلى قاعدة لزوم إحراز الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فالاستدلال بها عليها دوري.

(١) لأنه من الامور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الوجدان حتى يمكن الشك فيه.

إلى هذا في رد من زعم أن نتيجة دليل الانسداد مهملة مجملة(١)، مع عده دليل الانسداد دليلاً عقلياً، وحكماً يستقل به العقل.

وثانياً: أن العمل بالظن في مورد مخالفته للأصول والقواعد(٢) الذي هو محل الكلام(٣)، مخالفة قطعية لحكم الشارع بوجوب الأخذ بتلك الأصول حتى يعلم خلافها، فلا حاجة في رده إلى مخالفته لقاعدة الاشتغال الراجعة إلى قدح المخالفة الاحتمالية للتكليف المتيقن.

مثلاً: إذا فرضنا أن الاستصحاب يقتضي الوجوب، والظن حاصل بالحرمة، فحينئذ يكون العمل بالظن مخالفة قطعية لحكم الشارع بعدم نقض اليقين بغير اليقين، فلا يحتاج إلى تكلّف أن التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني، ولا نعلم كفاية تحصيل مطلق الاعتقاد الراجح فيها، أو وجوب تحصيل الاعتقاد القطعي، وأن في تحصيل الاعتقاد الراجح مخالفة احتمالية للتكليف المتيقن، فلا يجوز، فهذا أشبه شيء بالأكل من القفا.

فقد تبين مما ذكرنا: أن ما ذكرنا في بيان الأصل هو الذي ينبغي أن

(١) حيث يأتي هناك إن شاء الله تعالى الكلام في أن دليل الانسداد هل يقتضي حجية الظن مطلقاً، أو خصوص نوع منه، أو بنحو الإهمال والإجمال؟.

(٢) يعني: الشرعية.

(٣) كأنه من جهة ما سبق منه من عدم الإشكال في جواز العمل بالظن إذا لم يكن على وجه التعبد، ولم يستلزم مخالفة للأصول أو القواعد. لكن المورد قد لا يكون مورداً للأصول الشرعية، بل العقلية، كقاعدة الاشتغال التي يلزم العمل بها وفرض الشك في حجية الظن عقلاً ـ لو أمكن ـ مستلزم للشك في جريانها وعدمه، فلا يجري كلام المصنف ﷺ.

يعتمد عليه، وحاصله:

أن التعبد بالظن مع الشك في رضاء الشارع بالعمل به في الشريعة تعبد بالشك، وهو باطل عقلاً ونقلاً، وأما مجرد العمل على طبقه، فهو محرم إذا خالف أصلاً من الأصول اللفظية(١)، أو العملية الدالة(٢) على وجوب الأخذ بمضمونها حتى يعلم الواقع.

للحرمة في العمل بالظن جهتان

فالعمل بالظن قد يجتمع فيه جهتان للحرمة، كما إذا عمل به ملتزماً بأنه حكم الله، وكان العمل به مخالفاً لمقتضى الأصول.

وقد يتفق فيه جهة واحدة، كما إذا خالف الأصل ولم يلتزم بكونه حكم الله، أو التزم ولم يخالف مقتضى الأصول.

وقد لا يكون فيه عقاب أصلاً، كما إذا لم يلتزم بكونه حكم الله، ولم يخالف أصلاً، وحينئذ قد يستحق عليه الثواب، كما إذا عمل به على وجه الاحتياط.

هذا، ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد إليه في العمل والالتزام(٣) بكون مؤداه حكم الله في حقه، فالعمل على ما يطابقه بلا استناد إليه ليس عملاً به، فصح أن يقال: إن العمل بالظن والتعبد به

---

(١) كأصالة العموم والإطلاق.

(٢) كالاستصحاب.

(٣) لعل هذا هو المنصرف من كلماتهم من العمل بالظن. وإن كان قد تحمل كلماتهم على مجرد الاستناد إليه والاجتزاء به في العمل، بحيث يكون هو العلة فيه وإن لم يكن مبنياً على نسبة مضمونه ولا على نسبة حجيته للشارع الأقدس، فلا يكون حراماً في نفسه، وإن لم يكن مجزياً عقلاً.

حرام مطلقاً، وافق الأصول أو خالفها، غاية الأمر أنه إذا خالف الأصول يستحق العقاب من جهتين: من جهة الالتزام والتشريع، ومن جهة طرح الأصل المأمور بالعمل به حتى يعلم بخلافه(١).

الإشارة إلى هاتين الجهتين في الكتاب والسنة

وقد أشير في الكتاب والسنة إلى الجهتين:

فمما أشير فيه إلى الأولى قوله تعالى: ﴿قُلْ ءآللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾ بالتقريب المتقدم(٢)، وقوله ﷺ: «رجل قضى بالحق وهو لا يعلم».

ومما أشير فيه إلى الثانية قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾، وقوله ﷺ: «من أفتى الناس بغير علم كان ما يفسده أكثر مما يصلحه»(٣)، ونفس أدلة الأصول(٤).

---

(١) لكن تقدم منا أن الحرمة ظاهرية، فهي إنما تستتبع العقاب مع مصادفة التكليف الواقعي ومخالفته عملاً، دون ما لو لم يلزم ذلك. نعم قد يلزم التجري، فيتبعه حكمه.

(٢) تقدم الكلام فيه وفي الحديث الآتي.

(٣) لا يخلو الاستدلال به للجهة الثانية عن إشكال، إذ يمكن حمل الانسداد على الوقوع في حرمة التشريع.

وأما الآية فلا ظهور فيها إلا في الردع عن التمسك بالظن والاكتفاء به في الوصول إلى الواقع فهي ناظرة إلى عدم منجزيته ومعذريته، لا إلى حرمة مخالفة الأصول، وإنما المتكفل لذلك أدلة الأصول بأنفسها، هذا مع أنها تقضي حجية الظن واقعاً.

(٤) لأخذ العلم غاية لها في الأدلة الشرعية.

ثـم إن ما ذكرنا من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق: من أن اعتبار الأصول لفظية كانت أو عملية غير مقيدة بصورة عدم الظن على خلافها(١)، وأما إذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها، فلقائل أن يمنع أصالة حرمة العمل بالظن مطلقاً، لا على وجه الالتزام ولا على غيره(٢).

أما مع عدم تيسر العلم في المسألة، فلدوران الأمر فيها بين العمل بالظن وبين الرجوع إلى الأصل الموجود في تلك المسألة على خلاف الظن(٣)، وكما لا دليل على التعبد بالظن كذلك لا دليل على التعبد بذلك الأصل، لأنه المفروض، فغاية الأمر التخيير بينهما، أو تقديم الظن، لكونه أقرب إلى الواقع، فيتعين بحكم العقل(٤).

---

(١) كما يأتي الكلام فيه في آخر الكلام في حجية الظواهر، وفي التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) ما ذكره من الكلام الآتي ـ لو تم ـ إنما يقتضي جواز العمل به ومتابعته ولو احتياطاً، ولا يقتضي جواز نسبة مضمونه للشارع والتعبد به على أنه منه. إلا أن يكون المراد من الالتزام البناء على أن مضمونه الوظيفة العملية ولو كانت عقلية لا شرعية. لكن الظاهر أن مراده من الالتزام ـ فيما سبق ـ هو ما يتضمن النسبة للشارع. فلاحظ.

(٣) الدوران بين الأمرين ناشئ من لزوم رجوع المكلف إلى حجة شرعية أو عقلية، وحيث لا حجة غيرهما انحصر الأمر بهما وتردد بينهما، وهذا موقوف على عدم احتمال حجة أخرى غيرهما.

(٤) لا يخفى أن الأصل الذي يدور الأمر بينه وبين الظن إن كان شرعياً فاللازم بعد تحقق سقوطه بالمعارضة الرجوع إلى الأصول العقلية. وإن كان عقلياً

وأما مع التمكن من العلم في المسألة، فلأن عدم جواز الاكتفاء فيها بتحصيل الظن ووجوب تحصيل اليقين، مبني على القول بوجوب تحصيل الواقع علماً(١)، أما إذا ادعي أن العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظن، وأن الضرر الموهوم لا يجب دفعه، فلا دليل على لزوم تحصيل العلم مع التمكن.

الاستدلال على أصالة الحرمة بالآيات الناهية عن العمل بالظن

ثم إنه ربما يستدل على أصالة حرمة العمل بالظن بالآيات الناهية عن العمل بالظن، وقد أطالوا الكلام في النقض والإبرام في هذا المقام بما لا ثمرة مهمة في ذكره بعد ما عرفت(٢).

فلا يعقل التردد بينه وبين الظن لما عرفت من استحالة التردد في الأحكام العقلية، بل لابد إما من الجزم بحجية الأصل دون الظن، أو العكس، ولا تصل النوبة إلى التخيير أو الترجيح.

(١) لا يخفى أنه لا يجب الاقتصار على العلم، ويكفي الرجوع إلى غيره من الحجج الشرعية والعقلية المقتضية للأمان من العقاب والضرر. وحينئذ إن أريد من حكم العقل بكفاية الظن حكمه بحجيته، فلا إشكال في جواز الرجوع إليه ـ حينئذ ـ لعدم الضرر معه.

لكن لا مجال لدعوى ذلك، إلا بناءً على ما يأتي من أدلة حجية الظن، وهو خروج عن فرض الكلام وهو الشك في حجيته. وإن أريد حكمه بكفايته مع فرض عدم حجيته وعدم تحقق الأمان من العقاب به وإن كان موهوماً فهو من الوهن بمكان عظيم، بل لا يكون النزاع ـ حينئذ ـ إلا لفظياً، ضرورة أن مراد القائل بعدم كفاية الظن ووجوب تحصيل العلم ليس إلا عدم الأمان من العقاب بدونه.

(٢) يعني: في تقريب مقتضى الأصل المعول عليه في المقام. لكن مقتضى الأصل المتقدم عدم ترتيب الأثر على الظن بملاك كونه مشكوك الحجية، أما الأصل

لأنه إن أريد الاستدلال بها على حرمة التعبد والالتزام والتدين بمؤدى الظن، فقد عرفت أنه من ضروريات العقل، فضلاً عن تطابق الأدلة الثلاثة النقلية عليه.

وإن أريد دلالتها على حرمة العمل المطابق للظن وإن لم يكن عن استناد إليه(١):

فإن أريد حرمته إذا خالف الواقع مع التمكن من العلم به، فيكفي في ذلك الأدلة الواقعية(٢).

وإن أريد حرمته إذا خالف الأصول مع عدم التمكن من العلم، فيكفي فيه أيضاً أدلة الأصول(٣)، بناء على ما هو التحقيق: من أن مجاريها صور عدم العلم الشامل للظن.

المستفاد من الآيات فهو يقتضي عموم عدم حجية الظن، فالفرق بينهما هو الفرق بين الأصل العملي والعموم.

(١) كأن مراده من دون تدين به وتعبد، إذ مجرد الاستناد والمتابعة من دون تعبد لا تقتضي الأدلة السابقة حرمته. نعم هو لا يصلح أن يكون عذراً مؤمناً من العقاب على تقدير المخالفة.

(٢) المقتضية للتكليف بالواقع المستلزم لحكم العقل بوجوب تحصيله وإحرازه إلا مع العذر، وذلك لا يكون إلا مع الرجوع لمعلوم الحجية دون مثل الظن مما لم يقم الدليل على حجيته.

(٣) لكن أدلة الأصول إنما تقتضي حرمة مخالفتها ظاهراً، كما أشرنا إليه في أول الكلام في تقريب الأصل، ولعل مدعى المستدل بالآيات إثبات حرمة العمل بالظن واقعاً.

وإن أريد حرمة العمل المطابق للظن من دون استناد إليه وتدين به، وعدم مخالفة العمل للواقع مع التمكن منه ولا لمقتضى الأصول مع العجز عن الواقع، فلا دلالة فيها ولا في غيرها على حرمة ذلك، ولا وجه لحرمته أيضاً.

والظاهر: أن مضمون الآيات هو التعبد بالظن والتدين به(١)، وقد عرفت أنه ضروري التحريم، فلا مهم في إطالة الكلام في دلالة الآيات وعدمها.

موضوع هذه الرسالة هي الظنون المعتبرة الخارجة عن الأصل المتقدم

إنما المهم الموضوع له هذا المقصد بيان ما خرج أو قيل بخروجه من هذا الأصل، من الأمور الغير العلمية التي أقيم الدليل على اعتبارها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم الذي جعلوه موجباً للرجوع إلى الظن(٢) مطلقاً أو في الجملة، وهي أمور:

---

(١) ذكرنا قريباً أن ظاهر بعضها الردع عن الاعتماد عليه، الظاهر في عدم معذريته ومنجزيته مع قطع النظر عن التدين والنسبة.

نعم ذلك إنما يقتضي المنع عن الاعتماد عليه فيما إذا خالف الأصول التنجيزية الالزامية، كاستصحاب الحرمة وقاعدة الاشتغال، دون ما لو خالف الأصول الترخيصية، كأصالة البراءة، فلا بأس بالعمل به ـ حينئذ ـ احتياطاً.

(٢) يعني: من حيث هو ظن بلا أخذ خصوصية أخرى فيه.

[الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية]

[من ألفاظ الكتاب والسنة]

منها: الأمارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من ألفاظ الكتاب والسنة.

وهي على قسمين:

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك(١)، كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم

---

(١) الشك في مراد المتكلم الجدي بعد فرض ظهوره النوعي الأولي، المسبب عن الأوضاع أو غيرها، كما سيأتي في القسم الثاني تارة: يكون مسبباً عن احتمال عدم صدور الكلام في مقام بيان المراد الجدي، بل في مقام آخر من تقية أو سخرية أو نحوهما.

وأخرى: يكون مسبباً عن احتمال عدم كونه في مقام الجري على ما عليه العقلاء من إرادة ظاهر الكلام، بل يريد ما هو خلاف الظاهر نظير التورية، إما لغرض عقلائي، كاستكشاف حال المخاطب، أو الخوف من ظالم، مع الاعتماد على قرينة منفصلة أو بدونه، وإما لمجرد التشهي جزافاً فيما إذا أمكن خروج المتكلم عن مقتضى الحكمة.

....

وثالثة: لا حتمال اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية، عامة أو خاصة، اختفت على السامع ولو بسبب الغفلة، توجب صرف الكلام عن ظاهره وظهوره في معنى آخر، كالقرينة على الخصوص، أو التقييد، أو المجاز، أو غيرهما.

والمرجع في الأول أصالة الجهة المعول عليها عند العقلاء، ولا يظهر من المصنفﷺ التعرض لها هنا، ويأتي منه التعرض لها في أول مبحث خبر الواحد.

وفي الثاني: أصالة الظهور التي هي بمعنى كون الأصل في المتكلم إرادة ظاهر كلامه، سواءً كان حقيقة أم مجازاً، أم عموماً أم إطلاقاً، أم غيرها.

وفي الثالث: أصالة عدم القرينة. ومنه يظهر أن الأصول الوجودية، كأصالة الحقيقة والعموم والإطلاق راجعة إلى أصالة الظهور ومبنية عليها، ولا اعتبار بها إذا لم ترجع إليها، كما لو كان الظهور الشخصي في المعنى المجازي. كما أن الأصول العدمية، كأصالة عدم المخصص والمقيد وغيرهما، راجعة إلى أصالة عدم القرنية الصارفة للكلام عما هو ظاهر فيه ذاتاً.

كما ظهر أيضاً أنه لا وجه لإرجاع الأصول الوجودية إلى العدمية، كما يظهر من المصنفﷺ. ولا العكس، كما يظهر من المحقق الخراسانيﷺ في حاشيته في المقام على غموض في كلامه، حيث أشار للوجه الثاني والثالث، وفصل بينهما، ثم استظهر الرجوع فيهما معاً إلى أصالة الظهور، بل كل منهما أصل برأسه، وهما مختلفان مفاداً أو رتبة، حيث إن الأصول العدمية تنقح موضوع الأصول الوجودية، لأن القرينة لما كانت موجبة لتبدل الظهور فأصالة عدمها محرز للظهور، ومنقح لموضوع أصالة الظهور.

اللهم إلا أن يقال: عدم إرادة الظهور في الوجه الثاني إن كان ناشئاً عن غرض عقلائي من خوف أو امتحان أو نحوهما كان راجعاً إلى الوجه الأول، لامتناع قصد الحكيم بيان المراد الجدي بكلام لا يظهر فيه، فمرجع الشك فيه إلى الشك في قصد

والإطلاق، ومرجع الكل إلى أصالة عدم القرينة الصارفة عن المعنى الذي يقطع بإرادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة، وكغلبة(١) استعمال المطلق في الفرد الشائع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع(٢)، وكالقرائن المقامية التي يعتمدها عقلاء أهل اللسان في محاوراتهم، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر(٣)، ونحو ذلك(٤)، وبالجملة: الأمور المعتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم بحيث لو أراد المتكلم القاصد للتفهيم خلاف مقتضاها من دون نصب قرينة معتبرة، عدّ ذلك منه قبيحاً(٥).

المتكلم بيان المراد الجدي بكلامه. والمرجع فيه أصالة الجهة، لا أصالة الظهور.

وإن لم يكن ناشئاً عن غرض عقلائي فهو خارج عن محل الكلام إذ الكلام فيما لو كان المتكلم حكيماً، كالشارع الأقدس فلا وجه لحمل كلماتهم واستشهادهم بأصالة الظهور عليه، فليس هناك إلا الوجه الأول والثالث، ولابد من الالتزام بكون جميع الأصول الوجودية والعدمية المشار إليها جارية في المقام الثالث، وحينئذ لا يبعد ما ذكره ﷺ من رجوع الأصول الوجودية إلى العدمية. فتأمل جيداً.

(١) بيان للقرينة الصارفة. يعني: كما لو شك في غلبة استعمال المطلق الموجب لصرفه عن ظاهره.

(٢) إذ لو قيل بوصوله إلى حد الوضع كان الشك شكاً في النقل، فلا يرجع فيه إلى أصالة عدم القرينة، بل إلى أصالة عدم النقل.

(٣) يعني: لو شك في وقوع الأمر عقيب توهم الحظر حتى يتبدل ظهوره الأصلي.

(٤) كقرينة المجاز، كما لو احتمل اعتماد المتكلم على قرينة حالية أو مقالية خاصة صارفة عن المعنى الحقيقي.

(٥) لاخلافه بغرضه بعد جريان العقلاء على تلك الطرق وعملهم

والقسم الثاني: ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ، وتمييز مجازاتها عن حقائقها، وظواهرها عن خلافها(١)، كتشخيص أن لفظ (الصعيد) موضوع لمطلق وجه الأرض أو التراب الخالص؟ وتعيين أن وقوع الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة؟ وأن الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة عن الظهور العرضي المسبب من الشهرة، نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض أفراده(٢)؟

وبالجملة: فالمطلوب في هذا القسم أن اللفظ ظاهر في هذا المعنى أو غير ظاهر(٣)؟ وفي القسم الأول أن الظاهر المفروغ عن كونه ظاهراً مراداً أو لا؟

والشك في الأول(٤) مسبب عن الأوضاع اللغوية والعرفية(٥)،

بمقتضاها.

(١) فائدة هذا القسم تنقيح الظهورات الأولية، سواءً كانت ناشئة عن الوضع اللغوي أو العرفي، أم عن القرائن العامة، كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر، وسبق الفرد المعهود الموجب لظهور التعريف باللام فيه ونحوهما.

(٢) يعني: فإنه لو أريد منه المطلق احتيج إلى قرينة صارفة عن خصوصية ذلك الفرد.

(٣) يعني: ظهوراً أولياً مع قطع النظر عن المانع وهو القرينة المحتملة.

(٤) وهو القسم الثاني الذي ذكره أولاً بعد قوله: «و بالجملة: فالمطلوب...».

(٥) وكذا يكون مسبباً عن القرائن العامة، كوقوع الأمر عقيب الحظر. إلا أن

وفي الثاني عن اعتماد المتكلم على القرينة وعدمه.

فالقسمان من قبيل الصغرى والكبرى لتشخيص المراد(١).

أما القسم الأول:

ما يستعمل لتشخيص مراد المتكلم

فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه ولا خلاف، لأن المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند أهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم، ومن المعلوم بديهة أن طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفهيم مقاصدهم(٢).

الخلاف في موضعين

وإنما الخلاف والإشكال وقع في موضعين:

أحدهما: جواز العمل بظاهر الكتاب.

والثاني: أن العمل بالظواهر مطلقاً حتى في حق غير المخاطب

يكون مراده من الأوضاع العرفية ذلك، لا الوضع المستند إلى غلبة الاستعمال عند العرف الذي هو عبارة عن النقل، ويكون المراد بالوضع اللغوي مايعم النقل.

(١) هذا لا يخلو عن غموض، ولم يتيسر لنا صوغ المقدمتين المذكورتين بنحو يقتضيان النتيجة المذكورة. ولعله لذا اسقط في كثير من النسخ قوله: «فالقسمان من قبيل...».

نعم القسم الأول يحرز المقتضي لاستكشاف المراد، وهو الظهور الأولي، والثاني يحرز عدم المانع منه، وهو القرينة الصارفة.

(٢) إذ لو كان له طريق مخترع لكان عليه التنبيه عليه، وإلا كان مخلاً بغرضه، وهو لايناسب حكمته، ولو نبه على ذلك لوصل إلينا لشدة الدواعي لحفظه، وتأكدها فيه.

بها(١) قام الدليل عليه بالخصوص بحيث لا يحتاج إلى إثبات انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، أم لا؟

والخلاف الأول ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفادة المطلب منه مستقلاً(٢).

والخلاف الثاني ناظر إلى منع كون المتعارف بين أهل اللسان اعتماد

---

(١) المناسب أن يقول: في حق غير المقصود بالإفهام، لما سيذكره في تحرير النزاع المذكور، والاستدلال له.

(٢) بل هو نظير الألغاز المبنية على قرائن خاصة لا يعلم بها إلا الخواص، التي كان بناء أهل اللسان على أنه لا يحق لغير الخواص استفادة المراد منها. ولا يخفى أن هذا خلاف الظاهر في الخطاب وخلاف أصالة عدم القرينة، ولذا احتيج فيه إلى الأدلة الخاصة المخرجة عن مقتضى الأصل المذكور.

هذا، وقد يدعى أن مرجع النزاع في حجية ظاهر الكتاب إلى دعوى كون المخاطب به هم المعصومون عليهم الصلاة والسلام، لمثل قوله صلى الله عليه وآله: «إنما يعرف القرآن من خوطب به». وحينئذ يبتني على النزاع الثاني.

وفيه: أن ظاهر الخبر عدم معرفة القرآن لغير المخاطب به لخصوصية في القرآن، لا عدم حجية الكلام مطلقاً في حق غير المخاطب لبيان قضية عرفية ارتكازية تجري في غير القرآن.

نعم لو تضمن الحديث تعليل عدم حجية القرآن في حق غير المعصومين عليهم السلام بأنهم لم يخاطبوا كان دالاً على المدعى. ولذا ذهب إلى عدم حجية ظواهر الكتاب من يرى حجية الظواهر في حق غير المخاطب، أو غير المقصود بالإفهام، وهم الأخباريون الذين يعلمون بالأخبار المعلوم عدم كون المخاطب بها جميع الناس.

غير من قصد إفهامه بالخطاب على ما يستفيده من الخطابات بواسطة أصالة عدم القرينة عند التخاطب.

فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى(١). وأما الكبرى - أعني كون الحكم عند الشارع في استنباط مراداته من خطاباته المقصود بها التفهيم، ما هو المتعارف عند أهل اللسان في الاستفادة - فمما لا خلاف فيه، ولا إشكال.

---

(١) الراجع إلى دعوى عدم بناء أهل اللسان على الحجية في محل النزاع.

[حجية ظواهر الكتاب]

أما الكلام في الخلاف الأول، فتفصيله:

عدم حجية ظواهر الكتاب عند جماعة من الأخباريين

أنه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم.

وأقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان:

الاستدلال على ذلك بالأخبار

أحدهما: الأخبار المتواترة المدعى ظهورها في المنع عن ذلك: مثل النبوي: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار».

وفي رواية اخرى: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ...».

وفي نبوي ثالث: «من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب».

وعن أبي عبد الله عليه السلام: «من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ سقط أبعد من السماء».

وفي النبوي العامي: «من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ».

وعن مولانا الرضا عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام،

قال: «قال رسـول الله: إن الله عز وجل قال في الحديث القدسي: ما آمن بي مـن فسر كلامي برأيه، وما عرفني من شـبهني بخلقـي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني».

وعن تفسير العياشي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر».

وعن مجمع البيان: أنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الأئمة القائمين مقامه: أن تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح.

وقولـه عليه السلام: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسـير القرآن، إن الآيـة يكون أولها في شيء وآخرهـا في شيء، وهو كلام متصل ينصرف إلى وجوه».

وفي مرسلة شبيب بن أنس، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال لأبي حنيفة: «أنـت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسـنة نبيـه صلى الله عليه وآله، قال: يـا أبا حنيفة، تعـرف كتاب الله حـق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم، قال عليه السلام: يا أبا حنيفة، لقد ادعيت علـماً! ويلك، مـا جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتـاب الذين أنزل عليهم، ويلـك، ولا هو إلا عند الخاص مـن ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله، وما ورثك الله من كتابه حرفاً».

وفي رواية زيد الشـحام، قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام، فقال لـه: أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكـذا يزعمون، فقال عليه السلام: بلغني أنك تفسـر القرآن، قال: نعم» إلى أن قال له: «يا قتادة، إن كنت قد فسرت القرآن

من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة، إنما يعرف القرآن من خوطب به».

إلى غير ذلك مما ادعى في الوسائل في كتاب القضاء تجاوزها عن حد التواتر.

وحاصل هذا الوجه يرجع إلى: أن منع الشارع عن ذلك يكشف عن أن مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام، فليس من قبيل المحاورات العرفية.

الجواب عن الاستدلال بالأخبار

والجواب عن الاستدلال بها:

أنها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها في الأخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً(١)، فإن أحداً من العقلاء إذا رأى

---

(١) هذا إنما يصلح جواباً عما اشتمل على عنوان التفسير وهو جلّ الروايات المتقدمة، دون مثل الرواية الأخيرة، لقوله عليه السلام فيها: «إنما يعرف القرآن من خوطب به» النافي لمحض المعرفة الصادقة مع الأخذ من الظواهر.

اللهم إلا أن تحمل على التفسير بقرينة صدرها. أو على ما يأتي من الاستدلال بالظواهر الكتابية بحيث يستغنى به عن غيره، كسنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم المروية عن طريق أهل البيت عليهم السلام، وكقولهم عليهم السلام الذين هم أعلم بالكتاب لكونهم مخاطبين به. كما هو الحال في مرسلة شبيب بن أنس المتضمنة لمكالمة الإمام عليه السلام لأبي حنيفة لقوله عليه السلام: «تعرف كتاب الله حق معرفته...» فإن المعرفة الكاملة هي المستوجبة للاكتفاء بالقرآن والاستغناء به عن غيره، ومن المعلوم عدم توقف الحجية على ذلك. وأما النبوي الثاني المتضمن للنهي عن القول في القرآن بغير علم فهو محمول على التفسير

في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به وامتثله، لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع(١).

ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأي(٢) هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان، فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية.

المراد من (التفسير بالرأي)

وحينئذ: فالمراد بالتفسير بالرأي: إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه: المروي عن مولانا الصادق عليه السلام، قال في حديث طويل: «وإنما هلك الناس في المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة

بالرأي الذي سيأتي الكلام فيه.

(١) لم نعثر عاجلاً على ما يناسب ذلك من كلمات اللغويين. إلا ما في مجمع البحرين قال: «التفسير في اللغة كشف المعنى اللفظ وإظهاره مأخوذ من الفسر، مقلوب السفر، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفته، وأسفر الصبح إذا ظهر» وفي لسان العرب: «الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل» وفي القاموس: «الفسر الإبانة وكشف المغطى، كالتفسير... ثعلب: التفسير والتأويل واحد، أو هو كشف المراد عن المشكل، والتأويل ردّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر».

(٢) حيث إن المنهي عنه في أكثر الأخبار السابقة ليس مطلق التفسير، بل خصوص التفسير بالرأي.

الأوصياء عليهم السلام فيعرفونهم».

وإما الحمل(١) على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفية واللغوية، من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تتبع في القرائن النقلية، مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى، والأخبار الواردة في بيان المراد منها، وتعيين ناسخها من منسوخها(٢).

ومما يقرب هذا المعنى الثاني ـ وإن كان الأول أقرب عرفاً ـ(٣): أن المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله تعالى عن أهل البيت عليهم السلام، بل يخطئونهم به، ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن، كما أن المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس(٤).

ويرشدك إلى هذا: ما تقدم في رد الإمام عليه السلام على أبي حنيفة حيث إنه يعمل بكتاب الله، ومن المعلوم أنه إنما كان يعمل بظواهره، لا أنه كان

---

(١) عطف على قوله: «إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره...».

(٢) تقدم حمل بعض الروايات السابقة على ما يقرب من هذا المعنى.

(٣) بل هو المتعين، إذ ليس في المعنى الثاني تفسير، وإنما هو يبتني على الجمود، أو الغرور وادعاء العلم الكامل بالقرآن بحيث لا يحتاج معه إلى شيء. نعم عرفت أن بعض الروايات التي لا تتضمن التفسير قد تحمل على هذا المعنى أو ما يقرب منه. ومنه يظهر الإشكال في استدلاله قدس سره للحمل على هذا المعنى بما تقدم في رد الإمام على أبي حنيفة، حيث لم يتضمن ذلك التفسير.

(٤) بل مذهبهم على عدم القبول من أهل البيت عليهم السلام، حتى لو لم يكن في الواقعة ظاهر كتابي.

يؤوله بالرأي، إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة(١).

ويرشد إلى هذا: قول أبي عبد الله عليه السلام في ذم المخالفين: «إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون أنه الناسخ، واحتجوا بالخاص وهم يظنون أنه العام، واحتجوا بالآية وتركوا السنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح به الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره، إذ لم يأخذوه عن أهله فضلوا وأضلّوا».

وبالجملة: فالإنصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة(٢)، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه، دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام(٣).

ففي رواية سليم بن قيس الهلالي، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن، منه ناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، ومحكم

---

(١) هذا ما يذكرونه في الأصول، ولا يبعد رجوعهم للرأي في الفقه حتى مع وجود الكتاب، كما هو المعروف من سيرة سلفهم، ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره قدس سره من أن أبا حنفية لا يعمل إلا بظواهر القرآن.

(٢) كما هي طريقة الإمامية خلفاً عن سلف.

(٣) لا يخفى أن الروايتين الآتيتين لم تتضمنا المنع عن تفسير السنة حتى يصح الاستشهاد بهما في المقام وجعلهما نظيراً للروايات السابقة الواردة في تفسير القرآن، ومجرد تضمنهما اشتمال السنة على الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمحكم والمتشابه لا يكفي في النقض على الأخباريين.

ومتشابه، وقد كان من رسول الله ﷺ الكلام يكون له وجهان كلام عام وكلام خاص، مثل القرآن».

وفي رواية ابن مسلم: «إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن».

الأخبار الدالة على جواز التمسك بظاهر القرآن

هذا كله، مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن، مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين، وغيرها مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه، وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه، ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود، والأخبار(١) الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب.

مثل قوله عليه السلام لما قال زرارة: من أين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ فقال عليه السلام: «لمكان الباء»، فعرفه عليه السلام مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب.

وقول الصادق عليه السلام في مقام نهي الدوانيقي عن قبول خبر النمام: «إنه فاسق، وقال الله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ الآية».

وقوله عليه السلام لابنه إسماعيل(٢): «إن الله عز وجل يقول: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

---

(١) عطف على قوله: «خبر الثقلين». ثم إن بعض هذه الأخبار قد يكون جارياً مجرى الإلزام لكون الخصم من المخالفين كما قد يحمل عليه حديث الإمام مع المنصور الدوانيقي. لكن في الباقي كفاية.

(٢) حيث عتب عليه عدم تصديقه لمن أخبره بشرب رجل للخمر، لأنه لم يرتب الأثر على خبره، واستأمن الرجل المذكور على ماله.

ويأتي ذكر الخبر في الاستدلال بالآية المذكورة لحجية خبر الواحد، فإن

﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم».

وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء، اعتذاراً بأنه لم يكن شيئاً أتاه برجله: «أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾».

وقوله عليه السلام في تحليل العبد للمطلقة ثلاثاً: «إنه زوج، قال الله عز وجل: ﴿حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾»، وفي عدم تحليلها بالعقد المنقطع: «إنه تعالى قال: ﴿فإنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾»(١).

وتقريره عليه السلام التمسك بقوله تعالى: ﴿والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتَابَ﴾، وأنه نسخ بقوله تعالى: ﴿ولا تَنْكِحُوا المُشْرِكَاتِ﴾.

وقوله عليه السلام في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوقع ظفره، فجعل على إصبعه مرارة: «إن هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ثم قال: امسح عليه»، فأحال عليه السلام معرفة حكم المسح على إصبعه المغطى بالمرارة إلى الكتاب، مومياً إلى أن هذا لا يحتاج إلى السؤال، لوجوده في ظاهر القرآن.

العتب إنما يحسن بعد فرض وفاء الظهور القرآني بالبيان بنحو ينبغي الرجوع إليه ويكون حجة. كما تضمن الخبر أيضاً الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوالَكُمْ﴾ ثم قوله عليه السلام: وأي سفيه أسفه من شارب الخمر.

(١) يعني: وحيث أنه لا طلاق في المنقطع كشف عن عدم كونه مراداً من إطلاق الزوج. فاستدل الإمام عليه السلام بظهور الذيل في صرف إطلاق الصدر الشامل للزواج المنقطع، وهو من الاستدلالات المبنية على نحو من العناية والدقة، وإذا ساغ مثل ذلك كان الاستدلال بالظواهر الجلية أولى.

ولا يخفى: أن استفادة الحكم المذكور من ظاهر الآية الشريفة مما لا يظهر إلا للمتأمل المدقق، نظراً إلى أن الآية الشريفة إنما تدل على نفي وجوب الحرج، أعني المسح على نفس الإصبع، فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً، وبين بقائه مع سقوط قيد «مباشرة الماسح للممسوح»، فهو بظاهره لا يدل على ما حكم به الإمام عليه السلام، لكن يعلم عند التأمل: أن الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح، فهو الساقط دون أصل المسح(١)، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح، فيمسح على الإصبع المغطى.

فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر الآية المذكورة، أو غير ذلك من الأحكام التي يعرفها كل عارف باللسان من ظاهر القرآن، إلى(٢) ورود التفسير بذلك من أهل البيت عليهم السلام.

---

(١) لكنه موقوف على فهم كون المباشرة قيداً في المسح بنحو تعدد المطلوب، لا بنحو وحدته، وهو غير ظاهر ولازمه كون استدلاله عليه السلام تعبدياً، لا إقناعياً إلزامياً للمخاطب، وهو خلاف الظاهر جداً.

فالأولى أن يحمل استدلاله عليه السلام على ظاهره من كونه استدلالاً لمجرد عدم وجوب مسح الإصبع مع الحرج، ويكون وجوب المسح على المرارة حكماً آخر لا يستفاد من الآية الشريفة، بل يبتني على بدلية الجبيرة عن البشرة المعلومة للسائل ولو إتفاقاً، حتى يصح الاستدلال على ظاهره من كونه إلزامياً أو إقناعياً.

(٢) متعلق بقوله: «فكيف يحتاج...».

ومن ذلك: ما ورد من أن المصلي أربعاً في السفر إن قرئت عليه آية القصر وجب عليه الإعادة، وإلا فلا(١)، وفي بعض الروايات: «إن قرئت عليه وفسرت له».

والظاهر ـ ولو بحكم أصالة الإطلاق في باقي الروايات ـ (٢): أن المراد من تفسيرها له بيان أن المراد من قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ﴾ بيان الترخيص في أصل تشريع القصر وكونه مبنياً

---

(١) فإن الظاهر منه كون قراءة الآية بياناً مصححاً للتنجيز والاحتجاج، وهو يدل على حجية ظاهر الكتاب.

إلا أن يقال: إن المنشأ في ذلك كون قراءة الآية بحد موجبة لتنبيه المكلف إلى اختلاف حال الصلاة المنجز للواقع والموجب للسؤال. أما مع عدمه فيكون المكلف غافلاً معذوراً لو لم يكن يسأل. وحينئذ لا تدل هذه الروايات على كفاية قراءة الآية في البيان، بل كفايتها في تنجيز الاحتمال.

(٢) فإن مقتضاها عدم الحاجة إلى التفسير مطلقاً، وحيث كان المتيقن من التفسير الذي تعرضت له الرواية خصوص تفسير قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ﴾ لزم الاقتصار عليه، ونفي غيره بأصالة الإطلاق في الروايات.

وفيه: أن الرواية لم تقيد بتفسير الفقرة المذكورة، بل ذكرت تفسير الآية، وهي حينئذ لا تصلح للاستشهاد في قبال الأخباريين، بل يبتني الكلام فيها على معنى التفسير، فإن كان مختصاً ببيان المجمل أو صرف الظاهر عن ظاهره ـ كما هو الظاهر وتقدم من المصنف ﷺ ـ كان دالاً على حجية الظهور، وإن كان يعم بيان مقتضى الظاهر ـ كما يظهر من الأخباريين ـ كان دالاً على عدم حجيته.

هذا مضافاً إلى ما عرفت قريباً من الإشكال في الاستدلال بالروايات المذكورة.

على التخفيف، فلا ينافي تعين القصر على المسافر وعدم صحة الإتمام منه، ومثل هذه المخالفة للظاهر يحتاج إلى التفسير بلا شبهة.

وقد ذكر زرارة ومحمد بن مسلم للإمام عليه السلام: «إن الله تعالى قال: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾، ولم يقل: افعلوا، فأجاب عليه السلام بأنه من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾».

وهذا أيضاً يدل على تقرير الإمام عليه السلام لهما في التعرض لاستفادة الأحكام من الكتاب، والدخل والتصرف في ظواهره.

ومن ذلك: استشهاد الإمام عليه السلام بآيات كثيرة، مثل الاستشهاد لحلية بعض النسوان بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾، وفي عدم جواز طلاق العبد بقوله: ﴿عَبْداً مَّمْلُوكاً لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾(١).

ومن ذلك: الاستشهاد لحلية بعض الحيوانات بقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً...الآية﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

---

(١) قد يقال: إن هذا ليس تمسكاً بالظاهر، إذ لا ظهور للآية إلا في ضرب المثل بالعبد الذي لا يقدر على شيء، لا أن كل عبد مملوك لا يقدر على شيء، حتى يكون له إطلاق وينفع في الاستدلال، فاستدلال الإمام عليه السلام لابد أن يكون مبنياً على علمه بالمراد من الآية على ظهور الآية فيه.

اللهم إلا أن يقال: توصيف العبد بأنه مملوك وتعقيبه بقوله: «لا يقدر على شيء» ظاهر في أن علة عدم القدرة هي المملوكية الحاصلة في كل عبد، فيدل على العموم، ولو لم يكن ظاهراً في ذلك فلا أقل من كونه مشعراً به.

الدليل الثاني على عدم حجية ظواهر الكتاب والجواب عنه

الثاني من وجهي المنع:

أنا نعلم بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك مما يسقطها عن الظهور(١).

وفيه:

أولاً: النقض بظواهر السنة، فإنا نقطع بطرو مخالفة الظاهر في أكثرها.

وثانياً: أن هذا لا يوجب السقوط، وإنما يوجب الفحص عما يوجب مخالفة الظاهر.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود مخالفات الظواهر لا يرتفع أثره وهو وجوب التوقف بالفحص(٢)، ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين، أو علم إجمالاً بمخالفة أحد الظاهرين لظاهر الآخر، كما في العامين من وجه وشبههما وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص.

قلت: هذه شبهة ربما تورد على من استدل على وجوب الفحص عن المخصص في العمومات بثبوت العلم الإجمالي بوجود المخصصات(٣)،

---

(١) لا يخفى أن العلم الإجمالي بالمخالفة في الظواهر لا يوجب سقوط ظهورها وارتفاعه، نعم هو موجب لسقوط حجية الظهور. ولعل هذا هو مراد المستدل.

(٢) كأنه لعدم كون الفحص موجباً للعلم بعدم المخالفة للظاهر، لاحتمال خفاء القرينة الكاشفة عن مخالفته، ومع احتمال المخالفة لا مجال للعمل بالظاهر بعد تنجز الاحتمال المذكور بالعلم الإجمالي.

(٣) فإنه يوجب سقوط العمومات عن الحجية، فلا يجوز العمل فيها قبل

فـإن العلم(١) الإجمالي إمـا أن يبقى أثره ولو بعد العلـم التفصيلي بوجود عـدة مخصصات، وإما أن لا يبقى(٢)، فـإن بقي فلا يرتفع بالفحص(٣)، وإلا فلا(٤) مقتضي للفحص(٥).

وتندفـع هذه الشـبهة: بأن المعلـوم إجمالاً هو وجـود مخالفات كثيرة في الواقـع فيـها بأيدينـا بحيث تظهـر تفصيلاً بعـد الفحص، وأمـا وجود

الفحص.

(١) بيان لوجه الشبهة التي تورد على الاستدلال المذكور. وحاصلها: أنه مع العلم الإجمالي المذكور إن عثر على عدة مخصصات بحيث لا يعلم بوجود غيرها وإن كان محتمـلاً، فـإن فرض ارتفاع أثر العلم الإجمالي بذلـك لزم عدم وجوب الفحص عن المخصصات في الوقائع والعمومات الباقية، وليس بناؤهم على ذلك، وإن فرض عـدم ارتفاع أثره بذلك لتنجز أطـراف العلم الإجمالي به مع فرض بقاء الاحتمال فلا أثـر للفحـص، لعـدم كونه رافعـاً للاحتمال، بعـد احتمال خفاء بعـض المخصصات بسبب بعض العوارض الخارجية.

(٢) لبقـاء الاحتـمال في بقيـة الظواهـر، والعثور على بعـض المخصصات لا يوجب ارتفاع الاحتمال المتنجز بسبب العلم الإجمالي المشار إليه.

(٣) لما أشرنا إليه من أن الفحص لا يوجب العلم بعدم مخالفة الظاهر للمراد لاحتمال خفاء القرينة على التخصيص لبعض العوارض الخارجية.

(٤) يعنـي: لوارتفع أثر العلـم الإجمالي بالعثور على عـدة مخصصات لبعض العمومـات من جهة عـدم العلم بوجود المخصص بعد، ولا أهمية لاحتماله من دون أن يعلم به إجمالاً.

(٥) يعنـي: في الباقـي، مـع أنهم يقولـون بوجوب الفحص في تمـام الظواهر حتى بعد العثور على مخصصات كثيرة إذا احتمل وجود ما زاد عليها.

مخالفات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم(١)، فحينئذ لا يجوز العمل قبل الفحص، لاحتمال وجود مخصص يظهر بالفحص، ولا يمكن نفيه بالأصل، لأجل العلم الإجمالي، وأما بعد الفحص فاحتمال وجود المخصص في الواقع(٢) ينفي بالأصل السالم عن العلم الإجمالي.

والحاصل: أن المنصف لا يجد فرقاً بين ظواهر الكتاب والسنة، لا قبل الفحص ولا بعده.

ثم إنك قد عرفت: أن العمدة في منع الأخباريين من العمل بظواهر الكتاب هي الأخبار المانعة عن تفسير القرآن، إلا أنه يظهر من كلام السيد الصدر شارح الوافية في آخر كلامه: أن المنع عن العمل بظواهر الكتاب هو مقتضى الأصل، والعمل بظواهر الأخبار خرج بالدليل، حيث قال

---

(١) لعل المراد: أن منشأ العلم بوجود الصارف عن الظواهر ليس إلا الاطلاع على وجوده في الجملة فيما بأيدينا من القرائن المنفصلة، وهو راجع إلى العلم إجمالاً بوجوده في خصوص ما بأيدينا من القرائن، لا في ما زاد على ذلك.

نعم يحتمل وجوده فيما زاد على ذلك، إلا أنه ليس طرفاً للعلم الإجمالي، بل هو احتمال بدوي مدفوع بالأصل، وعليه ليس المتنجز بالعلم الإجمالي مطلق احتمال وجود الصارف عن الظواهر، بل خصوص احتمال وجوده فيما بأيدينا، وحينئذ يمكن الاطلاع على وجوده بالفحص، ويعلم بعد الفحص بعدم وجوده. ومنه يظهر الوجه في وجوب الفحص حتى بعد العثور على مقدار من الصوارف يحتمل عدم وجود غيره، فإن العثور المذكور لا يوجب العلم بعدم وجود صارف فيما بأيدينا، فيجب الفحص مع احتماله خروجاً عن العلم الإجمالي المذكور.

(٢) يعني: مما ليس بأيدينا، وأما ما بأيدينا فيعلم بعدمه بسبب الفحص.

بعد إثبات أن في القرآن محكمات وظواهر، وأنه مما لا يصح إنكاره، وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر، وأن الحق مع الأخباريين ما خلاصته(١):

أن التوضيح يظهر بعد مقدمتين:

كلام السيد الصدر في المسألة

الأولى: أن بقاء التكليف مما لا شك فيه، ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على الإفهام، وهو يكون في الأكثر بالقول، ودلالته في الأكثر تكون ظنية، إذ مدار الإفهام على إلقاء الحقائق مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون، وإن كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقياً.

الثانية: أن المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح، مثل أن يقول أحد: أنا أستعمل العمومات، وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة، وربما أخاطب أحدا وأريد غيره، ونحو ذلك، فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده، ولا يحصل لنا الظن به(٢)، والقرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص، لا أقول على وضع جديد، بل أعم من أن يكون ذلك أو يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب(٣)، ومع

(١) مفعول لقوله: «قال...».

(٢) بل لو حصل لم يكن حجة، لعدم بناء العقلاء على العمل به بعد فرض عدم جري المتكلم على طريقتهم في تفهيم مراداته بظواهر كلامه.

(٣) هذا وحده لا يدل على كون مبني الخطاب في القرآن على عدم التفهيم بالظواهر، إذ مجرد مخالفة الظاهر في كلام المتكلم لا تقتضي ذلك، بل غايته انكشاف عدم ارادته لذلك الظاهر بالقرينة الخارجية.

نعم لو فرض تصريحه بالردع عن العمل بالظواهر كان من المجمل

ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات(١).

ثم قال:

قال سبحانه: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات... الآية﴾، ذم على أتباع المتشابه، ولم يبين لهم المتشابهات ما هي؟ وكم هي(٢)؟ بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ، وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه، والنبي ﷺ نهى الناس عن التفسير بالآراء(٣)، وجعلوا(٤) الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

الاصطلاحي الذي أشار إليه وأشرنا إلى عدم حجيته. إلا أن يكون مراده أن العلم بوجود ذلك وعدم تعيين مواقعه يوجب سقوط الكلام عن الحجية من جهة العلم الإجمالي. لكنه راجع إلى الوجه الثاني الذي تقدم الكلام فيه قريباً، ولا يوجب كون الكلام من المجمل الاصطلاحي.

(١) وهي الحروف الواقعة في أوائل بعض السور مثل (الم) و(حم). لكن هذا لا يقتضي كون الظواهر من المجمل الاصطلاحي الذي تقدم إذ وجود المجمل يوجب إجمال الظاهر.

(٢) سيأتي من المصنف ﷺ أن المتشابه هو المجمل، وعليه لا يضر عدم بيان كميتها، وكذا لو فرض إجمالها ودورانها بين الأقل والأكثر، كما سيذكره المصنف ﷺ.

(٣) هذا راجع إلى الوجه الأول لاستدلال الأخباريين الذي تقدم الكلام فيه، وتقدم أن الظاهر من التفسير بيان المجمل أو الحمل على خلاف الظاهر، ولا يعم الحمل على الظاهر. ولا أقل من إجماله فلا يصلح لبيان أن الظاهر من المجمل الاصطلاحي الذي سبق منه بيانه، كما سيأتي من المصنف ﷺ نظير ذلك.

(٤) يعني: العلماء. ويحتمل أن يكون المراد المعصومين ﷺ. لكنه لا يناسبه قوله: «إلا ما أخرجه...» فإن تأصيل الأصل بهذا الوجه من وظيفة العلماء.

إذا تمهدت المقدمتان، فنقول: مقتضى الأولى العمل بالظواهر، ومقتضى الثانية عدم العمل، لأن ما صار متشابهاً لا يحصل الظن بالمراد منه(١)، وما بقي ظهوره مندرج في الأصل المذكور(٢)، فنطالب بدليل جواز العمل، لأن الأصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

لا يقال: إن الظاهر من المحكم، ووجوب العمل بالمحكم إجماعي.

لأنّا نمنع الصغرى، إذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص، وأما شموله للظاهر فلا(٣).

إلى أن قال:

لا يقال: إن ما ذكرتم ـ لو تم ـ لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً، لما فيها من الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والعام والمخصص، والمطلق والمقيد.

لأنّا نقول: إنّا لو خلينا وأنفسنا، لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع

---

(١) لم يتقدم منه في المقدمة الثانية الجزم بكون الظواهر من المتشابه، بل غاية ما يستفاد منه احتمال ذلك.

(٢) يعني: أصالة عدم الحجية.

(٣) إن أراد الجزم بعدم الشمول فهو راجع إلى دعوى كون الظواهر من المتشابه، وهو خلاف ظاهر كلامه السابق، لظهوره في الشك والرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية وإن أراد الشك في ذلك فهو لا يناسب قوله: «المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص» بل المناسب حينئذ أن يقول: «المعلوم عندنا شمول المحكم للنص» فكلامه لا يخلو عن اضطراب.

عـدم نصب القرينة على خلافهـا، ولكن منعنا من ذلـك في القرآن، للمنع من اتباع المتشـابه وعدم بيان حقيقته، ومنعنا رسـول الله ﷺ عن تفسير القرآن، ولا ريب في أن غير النص محتاج إلى التفسير.

وأيضـاً: ذم الله تعـالى عـلى اتبـاع الظـن، وكـذا الرسـول ﷺ وأوصياؤه عليهم السلام، ولم يستثنوا ظواهر القرآن.

إلى أن قال:

وأمـا الأخبـار، فقد سـبق أن أصحـاب الأئمة عليهم السلام كانـوا عاملين بأخبـار الواحد من غـير فحص عن مخصص أو معارض ناسـخ أو مقيد، ولولا هذا لكنا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين، انتهى.

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر

أقول: وفيه مواقع للنظر، سيما في جعل العمل بظواهر الأخبار من جهة قيام الإجماع العملي، ولولاه لتوقف في العمل بها أيضاً، إذ لا يخفى أن عمـل أصحاب الأئمة عليهم السلام بظواهر الأخبـار لم يكن لدليل خاص شرعي خاص وصل إليهم من أئمتهم، وإنما كان أمراً مركوزاً في أذهانهم بالنسبة إلى مطلق الكلام الصادر من المتكلم لأجل الإفادة والاستفادة، سواء كان من الشارع أم غيره، وهذا المعنى جار في القرآن أيضاً على تقدير كونه ملقى للإفادة والاستفادة، على ما هو(١) الأصل في خطاب كل متكلم.

نعم، الأصل الأولي هي حرمة العمل بالظن، على ما عرفت مفصلاً،

---

(١) يعنـي: أن الأصـل في خطـاب كل متكلـم كونه صـادراً لأجـل الإفادة والاسـتفادة. وقد عرفت في أوائل الـكلام في حجية الظواهر أن الأصل المذكور هو المعبر عنه في كلماتهم بأصالة الجهة.

لكن الخارج منه ليس خصوص ظواهر الأخبار حتى يبقى الباقي، بل الخارج منه هو مطلق الظهور الناشئ عن كلام كل متكلم ألقى إلى غيره للإفهام(١).

ثم إن ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات(٢) واحتمال كونها من المتشابهات ممنوع:

أولاً: بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغة ولا عرفاً، بل يصح سلبه عنه، فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع، كما اعترف(٣) به في المقدمة الأولى، من أن مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر.

وثانياً: بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل الذي اعترف به(٤).

---

(١) فيشمل القرآن بناءً على عدم المخرج عن أصالة الجهة فيه.

(٢) قد يظهر من بعض كلماته الجزم بكونها من المتشابه. وما سيأتي من المصنفﷺ كاف في رده.

كما أن ما ذكره في آخر كلامه من عدم الريب في احتياج الظاهر إلى التفسير فيدخل فيما ورد من النهي عن تفسير القرآن. ظاهر الدفع بعد ما سبق من المصنفﷺ في رد الوجه الأول الذي استدل به للأخباريين.

(٣) لا يخفى أن الاعتراف بحجية الظواهر ووجوب العمل بها بمقتضى الأصل الأولي لا يستلزم قصور النهي عن المتشابه عن المنع من العمل بالظواهر والخروج عن الأصل المذكور. ولعل في عبارة المصنف تصحيفاً، والصحيح: فالنهي الوارد عن اتباع المتشابه لا يمنع عما اعترف به في المقدمة.

(٤) لأن الأصل لا يخرج عنه إلا بدليل، لا بمجرد احتمال النهي.

ودعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصالة حجية الظواهر، لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه مما نهى الشارع عنه.

وبالجملة: فالحق ما اعترف به ﷺ، من أنا لو خلينا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب، ولا بد للمانع من إثبات المنع.

ثم إنك قد عرفت مما ذكرنا: أن خلاف الأخباريين في ظواهر الكتاب ليس في الوجه الذي ذكرنا، من اعتبار الظواهر اللفظية في الكلمات الصادرة لإفادة المطالب واستفادتها، وإنما يكون خلافهم في أن خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من أنفسها، بل بضميمة تفسير أهل الذكر، أو أنها ليست بظواهر بعد احتمال كون محكمها(١) من المتشابه، كما عرفت من كلام السيد المتقدم.

---

(١) لعل المناسب لما سبق أن يقول: بعد احتمال كونها من المتشابه. لكن مرجع الاحتمال المذكور إلى عموم المتشابه للظاهر لا إلى خروج الظاهر عن كونه ظاهراً، كما يظهر من كلام المصنف ﷺ.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

توهم عدم الثمرة في الخلاف في حجية ظواهر الكتاب

أنه ربما يتوهم بعض: أن الخلاف في اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، إذ ليست آية متعلقة بالفروع أو الأصول(١) إلا وورد في بيانها أو في الحكم الموافق لها خبر أو أخبار كثيرة، بل انعقد الإجماع على أكثرها.

مع أن جلّ آيات الأصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم فيها بأمور مجملة(٢) لا يمكن العمل بها إلا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار، انتهى.

---

(١) يحتمل أن يريد بها أصول الفقه، فيراد به الآيات المستدل بها على حجية بعض الطريق أو عموم بعض الأصول العملية، مثل آية النفر، التي يأتي من المصنف ﷺ الاستشهاد بها، ويحتمل أن يريد بها أصول الدين، فيراد به الآيات الدالة على التوحيد والعدل، وغيرها.

لكن الأقرب الأول، إذ ليس المرجع في أصول الدين هو الظواهر ولا غيرها من الطرق غير العلمية، بل يقتصر فيها على العلم.

(٢) لعدم ورودها في مقام شرح المكلف به، فلا إطلاق لها.

الجواب عن التوهم المذكور

أقول: ولعله قصر نظره على الآيات الواردة في العبادات، فإن أغلبها من قبيل ما ذكره، وإلا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة(١)، كثيرة جداً، مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾(٢)، وَ﴿تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ﴾، و﴿فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ﴾، وَ﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوالَكُمُ﴾، وَ﴿لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾، و﴿أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذلِكُمْ﴾(٣)، و﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وَ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ﴾، وَ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾، و﴿عَبْداً مَمْلُوكاً لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾(٤)، وَ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾، وغير ذلك مما لا يحصى.

بل وفي العبادات أيضاً كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾، وآيات التيمم والوضوء والغسل(٥).

---

(١) يعني: المتعارضة فيما بينها، فإن التعارض فيها يوجب التساقط والرجوع للعموم الكتابي، لا التخيير، كما هو مختار المصنف قدس سره الذي أشار إليه في المسألة الثالثة من مسائل الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) بناء على ثبوت الإطلاق لها المقتضي لنفوذ كل بيع. والكلام في ذلك موكول إلى كتاب البيع.

(٣) حيث دل على حلية نكاح كل امرأة إلا ما خرج بآية التحريم.

(٤) تقدم الكلام في الآية الكريمة في آخر الجواب عن الأخبار التي استدل بها الأخباريين.

(٥) حيث دلت على شرح كيفياتها بنحو يمكن الرجوع إليها في موارد الشك. وكذا الحال في كثير من آيات الأحكام، فإنها وإن كانت مجملة من بعض الجهات،

وهـذه العمومـات وإن ورد فيها أخبار في الجملـة، إلا أنه ليـس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافئ، فلاحظ وتتبع.

إلا أنها ظاهرة من بعض الجهات الأخـر كتعيين الأوقات أو شرائط المكلف أو غير ذلك.

الثاني

لو اختلفت القراءة في الكتاب

أنه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى(١)، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾، حيث قرئ بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال(٢)، وبالتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء من الحيض(٣)، فلا يخلو: إما أن نقول بتواتر القراءات كلها(٤) كما هو المشهور، خصوصاً في ما كان الاختلاف في المادة(٥)، وإما أن لا نقول

---

(١) أما لو لم يختلف المؤدى، بل كان الاختلاف في الأداء، نظير قراءة (ضعف) بالفتح والضم فلا أثر له في إثبات المؤدى، لعدم التكاذب فيه، فلا تعارض.

(٢) لظهوره في كون الطهارة مسببة عن فعلها واختيارها.

(٣) لظهوره في كون الطهارة أمراً طارئاً عليها من دون أن يكون مسبباً عنها.

(٤) الراجع إلى كونها قرآناً، من دون أن تتكاذب بينها فتكون حجة بنفسها لولا المعارضة.

(٥) لا يبعد أن يكون مراده به ما إذا كان الاختلاف في المؤدى، لا الأداء.

كما هو مذهب جماعة.

فعلى الأول: فهما بمنزلة آيتين تعارضتا، لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص أو على الأظهر(١)، ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما(٢).

وعلى الثاني: فإن ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة(٣) كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم(٤)، وإلا فلابد(٥) من التوقف في محل التعارض(٦) والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح،

---

(١) كما هو الحال في سائر موارد اختلاف الكلامين وتعارضها مع حجية كل منهما بنفسه، وهو المراد بالجمع العرفي.

(٢) بناءً على ما هو الظاهر من اختصاص أخبار الترجيح والتخيير في المتعارضين بالأخبار، مع الرجوع في غيرها من الحجج المتعارضة إلى أصالة التساقط.

(٣) بحيث تكون حجة وإن لم تكن معلومة الصدور، نظير الخبرين المتعارضين.

(٤) يعني: من تقديم الأظهر أو النص، ومع عدمهما يتوقف لعين الوجه المتقدم في فرض تواتر القراءات.

(٥) يعني: وإن لم نقل بجواز الاستدلال بكل قراءة.

(٦) لرجوع الاختلاف بينهما حينئذ إلى الاختلاف في تعيين ما هو القرآن، نظير اختلاف النسخ في الأخبار، ومقتضى التعارض التوقف، كما ذكره. ولا مجال للرجوع إلى المرجحات الدلالية، فيقدم ما هو الأقوى ظهوراً، لأنه فرع ثبوت كونه قرآناً وحجة في نفسه، والمفروض تكاذبهما في ذلك الموجب لسقوطهما معاً عن الحجية.

أو مطلقاً(١) بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر(٢)، فيحكم باستصحاب الحرمة قبل الاغتسال، إذ لم يثبت تواتر التخفيف(٣)، أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ من حيث الزمان خرج منه أيام الحيض على(٤) الوجهين في كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العمل بالعموم الزماني(٥).

نعم هذا مختص بما إذا كان كلاهما واجداً لملاك الحجية، أما لو اختص أحدهما بذلك لضعف سند الآخر فيتعين العمل به، ولا مجال للمعارضة.

(١) يعني: حتى مع المرجح لأحدهما، ككونه مخالفاً للعامة.

(٢) لاختصاص أدلته بتعارض الأخبار الحاكية للسنة.

(٣) إذ لو ثبت كان العمل عليه وسقطت قراءة التشديد عن الحجية، وكان حاكماً على استصحاب الحرمة لو كان جارياً في نفسه.

(٤) بيان لمنشأ التردد بين الرجوع إلى استصحاب الحرمة وعموم ﴿فأتوا حرثكم﴾.

(٥) والظاهر الثاني، كما يأتي في مباحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الثالث

وقوع التحريف في القرآن لا يمنع من التمسك بالظواهر

أن وقوع التحريف في القرآن ـ على القول به ـ لا يمنع من التمسك بالظواهر(١)، لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك(٢).

مع أنه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة(٣). مع أنه لو

(١) إن كان التحريف المدعى راجعاً إلى الزيادة، بأن لا يكون بعض ما بين الدفتين قرآناً، لزم التوقف في حجية الظواهر حينئذ لعدم إحراز كونها حجة ذاتاً.

لكن احتمال ذلك لا يظن بمسلم، بل غاية ما يدعى: وجود النقيصة، وحينئذ لا مانع من الرجوع للظواهر بعد كونها قرآناً، وقد عرفت حجية الظواهر القرآنية، واحتمال كون النقيصة من سنخ القرينة الموجب لتبدل الظهور مدفوع بأصالة عدم القرينة التي لا ينافيها العلم بالنقصان ـ لو فرض ـ لما سيذكره المصنف ﷺ.

(٢) لاحتمال كونه كلاماً مستقلاً لا يرتبط بالظواهر الموجودة ولا يوجب تغيرها.

(٣) كأنه لكثرة الظواهر القرآنية التي هي أطراف الشبهة، بناءً على أن المعيار في كون الشبهة غير محصورة كثرة الأطراف. لكنه خلاف التحقيق، بل لابدّ من خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء بسبب الكثرة.

ولعله إليه يرجع الوجه الثالث الذي أشار إليه بقوله: «مع أنه لو كان من

كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه، لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية(١) التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب، فافهم.

قبيل...».

(١) كالظواهر المتعلقة بنقل القصص التاريخية، وأحوال المعاد، وغيرها، مما لا يكون الاختلاف فيه مورداً لأثر عملي للمكلف، فيخرج عن الابتلاء، ويمنع عن منجزية العلم الإجمالي، فيسقط عن التأثير ولا يمنع من الرجوع لأصالة عدم القرينة في الظواهر المتعلقة بالأحكام العملية.

لكن هذا إنما يتم إذا كان المحتمل هو حذف كلام مستقل يصلح أن يكون قرينة خارجية، أما إذا احتمل حذف ما يتمم الكلام المشتمل على الظهور بنحو يوجب تبدل ظهوره فلا تجري أصالة عدم القرينة، لأنها إنما تجري بعد إحراز فراغ المتكلم عن كلامه.

ولعله إلى هذا أشار بقوله: «فافهم». لكن الظاهر من سيرة المسلمين ومن النصوص المتقدمة المصححة للرجوع للكتاب المجيد عدم التعويل على الاحتمال المذكور، أو عدم حصوله.

الرابع

قد يتوهم(١): أن وجوب العمل بظواهر الكتاب بالإجماع(٢) توهم ودفع

---

(١) ذكر ذلك في محكي القوانين، فإنه بعد أن تعرض لردّ الاستدلال بالإجماع المنقول على حجية الظواهر، قال: «و إن كان هو الإجماع المحقق فإن كان على الجملة فهو لا يجدي نفعاً، وإن كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه مما فصلناه فيه انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ وأمثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بأن العمل على ظن الكتاب لا يجوز، فإنها عامة تشمل ذلك أيضاً، فالإجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموماً يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال».

وهو كما ترى مسوق لرد من يستدل على حجية ظواهر الكتاب بالإجماع على حجية جميع ظواهره حتى الظواهر المذكورة وهي الناهية عن العمل بالظن، فالأولى رده: بأن الإجماع على حجية الظواهر المذكورة في نفسها لا ينافي حجية ظواهر الكتاب، لخروجها عن عموم الظواهر المذكورة تخصيصاً أو تخصصاً. فلاحظ.

(٢) لا خصوصية للإجماع في ذلك، بل مثله كل دليل يدعى دلالته على حجية

مستلزم لعدم جواز العمل بظواهره، لأن من تلك الظواهر ظاهر الآيات الناهية عن العمل بالظن مطلقاً حتى ظواهر الكتاب(١).

وفيه: أن فرض وجود الدليل على حجية الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر(٢).

جميع ظواهر القرآن حتى الظواهر المذكورة، وتعرض صاحب القوانين للإجماع لعله لأجل أن كلامه فيه.

(١) قد يشكل الاستدلال بالآيات الدالة على عدم جواز العمل بالظن على عدم حجية الظواهر مطلقاً بما فيها ظواهر الكتاب.

تارة: بأنها إنما تدل على عدم حجية الظن من حيث هو ظن، ولا تمنع من حجية الظواهر بخصوصيتها وإن أوجبت الظن، وكذا الحال في جميع مادلت الأدلة على حجيته بخصوصيته لا من حيث هو مفيد للظن، كخبر الواحد واليد ونحوهما.

وأخرى: بأن المرتكز في مفاد الآيات ليس هو عدم حجية الظن تعبداً تأسيساً من الشارع الأقدس، لعدم مناسبته لمقام الإنكار على الكفار والاحتجاج عليهم وتشنيع عملهم ـ كما هو مساق الآيات المذكورة ـ بل هي ظاهرة في التنبيه إلى ما يرتكز في أذهان العقلاء من عدم حجية الظن وهو لا يشمل مثل الظواهر مما جرى العقلاء على حجيته بنحو يلزمون بالعمل به بل يختص بمثل التقليد ونحوه مما لا يرى العقلاء حجيته.

نعم قد يتمسك في المقام بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ فإنه لا يتضمن النهي عن الظن من حيث هو، بل عن العمل بما لا يعلم الشامل لمورد الظواهر قطعاً، كما لا قرينة على وروده مورد الإمضاء لأمر ارتكازي، كما يأتي نظير ذلك في مبحث خبر الواحد عند الاستدلال بالكتاب على عدم حجيته ويأتي بعض الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٢) هذا بظاهره لا يخلو عن إشكال، إذ لو فرض ظهور الآيات المذكورة

مع أن ظواهر الآيات الناهية لو نهضت للمنع عن ظواهر الكتاب لمنعت عن حجية أنفسها(١)، إلا أن يقال: إنها لا تشمل أنفسها(٢)،

في عدم حجية الظهور الكتابي فلا يرتفع ظهورها بقيام الدليل على حجية الظهور الكتابي. وإن فرض عدم ظهورها في ذلك لم يفرق فيه بين قيام الدليل على حجيته وعدمه.

ولعل مراده أن الآيات المذكورة لو فرض عمومها للظهور الكتابي بالإضافة إلى ظواهر القرآن فهي مخصصة بالأدلة الدالة على حجيته، كما قد يشهد به قوله بعد ذلك: «وبازاء هذا التوهم توهم...» وإن كانت عبارته هنا لا تنهض به.

(١) يعني: فيلزم عدم حجيتها في المنع عن ظواهر القرآن، إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال. وهذا رجوع إلى دعوى عدم حجية جميع ظواهر القرآن، وقد عرفت أن كلام المحقق القمي يبتني على الإجماع على حجيتها بأجمعها، فالإيراد عليه بذلك خروج عن محل كلامه، فالعمدة في الجواب ما ذكرنا.

(٢) لاستحالة نظر القضية إلى نفسها.

إلا أن يدعى أن موضوع الحكم هو الماهية المطلقة من حيث هي وانطباقها على الأفراد قهري، بلا حاجة إلى لحاظها بخصوصها، وحينئذ فعموم القضية لنفسها ليس للحاظها حين الحكم، بل للحكم على الماهية المنطبقة عليها قهراً.

وفيه: أنه إنما يتم فيما إذا أمكن قيام الحكم بالماهية من حيث هي المنطبقة على تمام الأفراد، لإمكان قيام الملاك بها، كما في قولنا: «الكلام يضرني» ولا مجال له في المقام، لأن الظواهر لما كانت حجة بأنفسها لولا المانع فلا يمكن قيام ملاك عدم الحجية بجميع ظواهر الكتاب، بل لابد إما من قيام ملاك عدم الحجية بالظواهر المذكورة وحدها، أو بالظواهر الأخر غيرها، والأول مستلزم لنظر القضية لنفسها بخصوصيتها، وهو محال، فيتعين الثاني، فلابد من عدم شمول الآيات المذكورة لنفسها.

فتأمل.

وبإزاء هذا التوهم توهم: أن خروج ظواهر الكتاب عن الآيات الناهية ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص، لأن وجود القاطع على حجيتها يخرجها عن غير العلم إلى العلم.

وفيه ما لا يخفى(١).

---

(١) لظهور أن المراد بالظن في الآيات هو الظن بالواقع، ومن الظاهر أن دليل الحجية لا يوجب انقلاب الظن علماً. نعم سبق منا توجيه قصور الآيات المذكورة عن الظواهر باختلاف الحيثية.

[حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام]

تفصيل صاحب القوانين بين من قصد إفهامه وغيره

وأما التفصيل الآخر:

فهو الذي يظهر من صاحب القوانين في آخر مسألة حجية الكتاب، وفي أول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو: الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام، فالظواهر حجة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً، كما في الخطابات الشفاهية، أم لا، كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر إليها، وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب، كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة عليهم السلام الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين(١)، وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا، إلا من باب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم.

توجيه هذا التفصيل

ويمكن توجيه هذا التفصيل: بأن الظهور اللفظي ليس حجة إلا من باب الظن النوعي، وهو كون اللفظ بنفسه لو خلي وطبعه مفيداً للظن

---

(١) سيأتي أن التفصيل المذكور لو تم لا ينهض بالمنع عن حجية الأخبار المذكورة.

بالمراد، فإذا كان مقصود المتكلم من الكلام إفهام من يقصد إفهامه، فيجب عليه إلقاء الكلام على وجه لا يقع المخاطب الملقى إليه معه في خلاف المراد، بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان إما لغفلة منه في الالتفات إلى ما اكتنف به الكلام الملقى إليه، وإما لغفلة من المتكلم في إلقاء الكلام على وجه يفي بالمراد، ومعلوم أن احتمال الغفلة من المتكلم أو السامع احتمال مرجوح في نفسه، مع انعقاد الإجماع من العقلاء والعلماء على عدم الاعتناء باحتمال الغفلة في جميع أمور العقلاء، أقوالهم وأفعالهم.

وأما إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام، فوقوعه في خلاف المقصود لا ينحصر سببه في الغفلة، فإنا إذا لم نجد في آية أو رواية ما يكون صارفاً عن ظاهرها، واحتملنا أن يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة قد اختفت علينا، فلا يكون هذا الاحتمال لأجل غفلة من المتكلم أو منّا، إذ لا يجب على المتكلم إلا نصب القرينة لمن يقصد إفهامه.

مع أن عدم تحقق الغفلة من المتكلم في محل الكلام مفروض، لكونه معصوماً، وليس اختفاء القرينة علينا مسبباً عن غفلتنا عنها(١)، بل لدواعي الاختفاء الخارجة عن مدخلية المتكلم ومن ألقي إليه الكلام.

فليس هنا شيء يوجب بنفسه الظن بالمراد حتى لو فرضنا الفحص(٢)، فاحتمال وجود القرينة حين الخطاب واختفائها علينا، ليس

---

(١) يعني: لا يجب أن يكون مسبباً عن الغفلة عن القرينة بل قد يكون مسبباً عن غيرها، ولا دافع لهذا الاحتمال.

(٢) لإمكان ضياع القرينة بنحو لا يعثر عليها بالفحص.

هنا ما يوجب مرجوحيته حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها، إذ لا تحكم العادة ولو ظنا بأنها لو كانت لظفرنا بها، إذ كثير من الأمور قد اختفت علينا، بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى علينا من الأخبار والقرائن أكثر مما ظفرنا بها.

مع أنا لو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة(١)، لكن القرائن الحالية وما اعتمد عليه المتكلم من الأمور العقلية أو النقلية الكلية أو الجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام، ليست مما يحصل الظن بانتفائها بعد البحث والفحص.

ولو فرض حصول الظن من الخارج بإرادة الظاهر من الكلام لم يكن ذلك ظناً مستنداً إلى الكلام(٢)، كما نبهنا عليه في أول المبحث(٣).

وبالجملة: فظواهر الألفاظ حجة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة، لأن احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه ومتفق على عدم الاعتناء به في جميع الأمور، دون ما إذا كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أمور لم تجر العادة القطعية أو الظنية بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

ومن هنا(٤) ظهر: أن ما ذكرنا سابقا من اتفاق العقلاء والعلماء على

---

(١) يعني: القرائن المقالية المتصلة.

(٢) يعني: فلا دليل على حجيته بالخصوص.

(٣) لم يتضح عاجلاً محل التعرض لذلك. ولعل هذا من كلام القوانين.

(٤) لا يبعد زيادة هذه العبارة إلى قوله: «في رد هذا التفصيل» لعدم تقدم

العمل بظواهر الكلام في الدعاوى، والأقارير، والشهادات، والوصايا، والمكاتبات لا ينفع في رد هذا التفصيل، إلا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد(١)، ودون إثباتها خرط القتاد.

ودعوى: أن الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأن من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص إلى أكثر العمومات والإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، وليس إلا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة، سواء كانت منفصلة عند الاعتماد، كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية، أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك، لعروض التقطيع للأخبار، أو حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى، أو غير ذلك، فجميع ذلك مما لا يحصل الظن بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

مع إمكان أن يقال: إنه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص(٢). نعم، الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب

شيء من ذلك أولا فيما أعلم. ولعدم تمامية ما تضمنته العبارة المذكورة ثانياً، فإن السيرة المذكورة ـ لو تمت ـ تنهض ببطلان التفصيل المذكور، وهي وافية بإثبات حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام، كما هي حجة لمن قصد به.

اللهم إلا أن يرجع إلى دعوى عدم ثبوت السيرة المذكورة. إلا في حق من قصد بالإفهام، كالوصي لكنها ممنوعة جداً، ولذا سيأتي من المصنف ﷺ الاستدلال بها.

(١) يعني: لا من جهة رجوعها إلى أصالة عدم الغفلة.

(٢) كأنه لعدم ثبوت اعتماد العقلاء عليه، لعدم استناده للظهور الكلامي.

أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم وأفعالهم.

هذا غاية ما يمكن من التوجيه(١) لهذا التفصيل.

---

(١) لكنه لو تم لا يقتضي عدم حجية الأخبار في حق غير المخاطبين ـ كأهل العصور المتأخرة ـ وإن لم يقصد إفهامهم، لأن نقلها مبني على بيان المضمون ليعمل عليه ويرجع إليه، لا لمجرد نقل اللفظ.

وحينئذ يكون الناقل متعهداً بالمضمون، فيجب عليه بيان جميع ما هو دخيل فيه من قرينة حالية أو مقالية. ولذا ذكرنا في غير المقام أن اختلاف النُسخ، إذا كان موجباً لاختلاف المضمون لحقه حكم التعارض، ولا يكون ناقل الزيادة حجة لأن ظاهر الآخر غير الناقل لها عدم وجودها لا مجرد السكوت عنها.

وعليه فاحتمال وجود القرينة مع عدم وصولها ناش إما من غفلة السامع عنها في مقام تلقي المضمون من المعصوم، أو من غفلته في مقام النقل، أو من تعمد الاخفاء، ويندفع الأولان بأصالة عدم الغفلة، والثالث بفرض حجية نقله لكونه موثوقاً به، وهو ينافي تعمد الإخفاء الملازم للتدليس.

نعم يتجه ذلك فيما لو لم ينقل السامع الكلام، بل اطلعنا عليه إتفاقاً، كما لو سمع شخص عابر الكلام بين شخصين أو اطلع على كتاب أحدهما للآخر من دون أن يقصد أحدهما إعلامه به وتفهيمه لمضمونه، كما سيمثل له المصنفﷺ.

ولعل منه بعض الأخبار المتضمنة لنقل كلام المعصوم في خطاب غير الرواي، مثل ما اشتمل على قوله: «سمعته يقول لرجل، أو سأله رجل، أو نحوهما».

لكن الأخبار المذكورة شاهدة بعدم الفرق في الحجية بين من قصد إفهامه وغيره، لأن الظاهر من حال الراوي لذلك أنه لم ينقله بالكلام لمحض الإخبار بالألفاظ، بل لنقل المضمون من أجل العمل على طبقه، كما هو الحال في غيره مما يتضمن مشافهته فيدل على أن عموم الحجية من الارتكازيات العقلائية العامة التي جرى عليها الرواة ونقلة الحديث.

المناقشة في التفصيل المذكور

ولكن الإنصاف: أنه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فإن جميع ما دل من إجماع العلماء وأهل اللسان على حجية الظاهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار في من لم يقصد، لأن أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب، يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها، ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه، فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث، فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه إلى المكتوب إليه، فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منه، فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى، وهذا واضح لمن راجع الأمثلة العرفية.

هذا حال أهل اللسان في الكلمات الواردة إليهم، وأما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب، سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية، كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين، ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه(١)، فإن العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه إلى الموصى إليه المفقود (س.خ) وكذا في الأقارير(٢).

---

(١) كما لو فرض موته قبل انفاذ الوصية.

(٢) فإن الحاكم يأخذ المقر بإقراره حتى لو وجه الكلام إلى شخص غير

أم كان في الأحكام الكلية، كالأخبار الصادرة عن الأئمة عليهم السلام مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبيهم لا غير(١)، فإنه لم يتأمل أحد من العلماء في استفادة الأحكام من ظواهرها(٢) معتذراً(٣) بعدم الدليل على حجية أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب ومن قصد إفهامه.

ودعوى: كون ذلك منهم للبناء على كون الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام من قبيل تأليف المصنفين، واضحة الفساد(٤).

مع أنها لو صحت لجرت في الكتاب العزيز، فإنه أولى بأن يكون من هذا القبيل، فترتفع ثمرة التفصيل المذكور(٥)، لأن المفصل معترف بأن ظاهر الكلام الذي هو من قبيل تأليف المؤلفين حجة بالخصوص، لا

الحاكم.

(١) لوضوح أنهم عليهم السلام في مقام الخطاب للسائلين بالوجه المتعارف الذي يبتني على تفهيمهم من دون اهتمام بتفهيم غيرهم.

(٢) هذا لعله ناش مما ذكرنا آنفاً من ظهور حال الناقل في كونه ناقلاً للمضمون ومتعهداً به، فلا يدل على عموم حجية الظواهر لمن لم يقصد بالإفهام. نعم قد يدل عليه تمسكهم بما تضمن الخطاب مع غير الراوي، كما نبهنا إلى نظيره.

(٣) حال من الفعل المنفي في قوله: «فإنه لم يتأمل أحد...».

(٤) لما ذكرناه من جريان كلامهم عليهم السلام على الوجه المتعارف في الخطاب.

(٥) يعني: في الأحكام الشرعية الكلية التي هي همّ الأصولي، لانحصار أدلتها النقلية في الكتاب والسنة.

نعم تظهر ثمرة النزاع أيضاً في الأحكام الجزئية، كما في مثل الوصايا والأقارير. لكنها خارجة عن موضوع الكلام في الأصول.

لدخوله في مطلق الظن، وإنما كلامه في اعتبار ظهور الكلام الموجه إلى مخاطب خاص بالنسبة إلى غيره.

والحاصل: أن القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنهم يعملون بظواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح(١) وينكر العمل بأخبار الآحاد، مدعياً كون معظم الفقه معلوماً بالإجماع والأخبار المتواترة.

ويدل على ذلك أيضاً: سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام، فإنهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم من الأئمة الماضين عليهم السلام(٢)، كما كانوا يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم عليهم السلام، لا يفرقون بينهما إلا بالفحص وعدمه، كما سيأتي.

والحاصل: أن الفرق في حجية أصالة الحقيقة وعدم القرينة بين المخاطب وغيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام.

هذا كله، مع أن التوجيه المذكور(٣) لذلك التفصيل لابتنائه على

---

(١) كالسيد المرتضى وابن إدريس قدس سرهما.

(٢) لعله ناش مما أشرنا إليه من ظهور حال الناقل في كونه متعهداً بالمضمون.

(٣) يعني: أن مقتضى ما ذكر من رجوع أصالة عدم القرينة إلى أصالة عدم الغفلة عدم حجية ظاهر الكتاب المجيد حتى لو قيل بأنه من قبيل تصنيف المصنفين ـ لا كما ذكره المحقق القمي قدس سره ـ وذلك لاحتمال كون ظاهر الكتاب للسابقين على خلاف ظاهره عندنا لاختفاء بعض القرائن علينا، ومن الظاهر أن

الفرق بين أصالة عدم الغفلة والخطأ في فهم المراد، وبين مطلق أصالة عدم القرينة يوجب عدم كون ظواهر الكتاب من الظنون المخصوصة وإن قلنا بشمول الخطاب للغائبين، لعدم جريان أصالة عدم الغفلة في حقهم مطلقاً(١).

الاحتمال المذكور لا يستند إلى احتمال غفلتنا عن تلك القرائن مع وضوحها لهم، حتى يدفع بأصالة عدم الغفلة، إذ لا معنى لفرض الغفلة مع التأمل في الكلام والتروي في مضمونه وكونه بحيث لا يغيب عن الذهن حتى يغفل عن مضمونه، وإنما يستند إلى احتمال الاعتماد على القرائن الحالية أو المقالية الظاهرة لهم، وقد اختفت بسبب الطوارئ الكثيرة التي حجبت كثيراً من البيانات عنا، ولا دافع للاحتمال المذكور بعد فرض قصور أصالة عدم القرينة عن دفع احتمالها إذا لم يرجع إلى احتمال الغفلة.

ودعوى: أنه يقبح من المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة الحالية أو المقالية التي لا تصل إلى الغائبين إذا كانوا مقصودين بالافهام، لأن وظيفة المتكلم إيصال مراده لجميع من يقصد إفهامه، فلا مجال لاحتمال القرائن المنفصلة بالوجه المذكور حتى يحتاج إلى أصالة عدم القرينة في دفعه.

مدفوعة:

أولاً: بأنه لا قبح في الاعتماد على القرائن المنفصلة إذا كان من شأنها الوصول إلى جميع من قصد إفهامه وإن اختفت بسبب الطوارىء العارضة. وإنما يقبح الاعتماد على القرائن المنفصلة إذا لم يكن من شأنها الوصول للغائبين أو المعدومين إذا كانوا مقصودين بالإفهام، كما ذكر.

وثانياً: بأن لازم ذلك القطع بظهور الكتاب سابقاً في المعنى الظاهر لنا الآن، لفرض القطع بعدم اختفاء شيء من القرائن لا بسبب الغفلة ولا بسبب غيرها، ولا يظن من أحد التزامه.

(١) لعدم احتمال الغفلة في حقهم.

فما ذكره(١) من ابتناء كون ظواهر الكتاب ظنوناً مخصوصة على(٢) شمول الخطاب للغائبين غير سديد(٣)، لأن الظن المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهة الناشئ عن ظن عدم الغفلة(٤) والخطأ، فلا يجري في حق الغائبين(٥) وإن قلنا بشمول الخطاب لهم، وإن كان هو الحاصل من أصالة عدم القرينة(٦) فهو جار في الغائبين وإن لم يشملهم الخطاب(٧).

ومما يمكن أن يستدل به أيضاً زيادة على ما مر من اشتراك أدلة حجية الظواهر، من إجماعي العلماء وأهل اللسان: ما ورد في الأخبار المتواترة معنى، من الأمر بالرجوع إلى الكتاب وعرض الأخبار عليه فإن هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين(٨) بها، فيشترك غير المشافهين(٩) فيتم المطلوب، كما لا يخفى.

---

(١) يعني: المحقق القمي ﷺ.

(٢) متعلق بقوله: «ابتناء....»

(٣) خبر لقوله: «فما ذكره....».

(٤) يعني: عن القرائن التي أقامها المتكلم واكتنفت بكلامه.

(٥) للقطع بعدم غفلتهم، وإنما يحتمل ضياع بعض القرائن عليهم.

(٦) يعني: ولو احتمل ضياعها وعدم وصولها من غير جهة الغفلة.

(٧) لتحقق احتمال وجود القرينة وضياعها منهم.

(٨) يعني: في إثبات حجية ظواهر الكتاب في حقهم مع كونهم مثلنا غير مخاطبين بالكتاب، فإن الأخبار المذكورة قد وردت عن الأئمة عليهم السلام وأغلبها في عصر الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما، ومن الظاهر تأخر المخاطبين بها عن عصر نزول القرآن.

(٩) يعني: لقاعدة الاشتراك، فتكون ظواهر الكتاب حجة في حقنا بمقتضى

كلام صاحب القوانين فيما يرتبط بالتفصيل المتقدم

ومما ذكرنا تعرف النظر فيما ذكره المحقق القمي ﷺ ـ بعد ما ذكر من عدم حجية ظواهر الكتاب بالنسبة إلينا بالخصوص ـ بقوله:

فإن قلت: إن خبر الثقلين يدل على كون ظاهر الكتاب حجة لغير المشافهين بالخصوص.

فأجاب عنه: بأن رواية الثقلين غير ظاهرة في ذلك(١)، لاحتمال كون المراد التمسك بالكتاب بعد ورود تفسيره عن الأئمة عليهم السلام، كما يقوله الأخباريون، وحجية ظاهر رواية الثقلين(٢) بالنسبة إلينا مصادرة، إذ لا

الأخبار المذكورة.

لكن هذا إنما يتم بناء على كون الأخبار المذكورة قطعية الدلالة، كما سيأتي منه قدس سره، وقد يشير إليه وصفها بأنها متواترة إذ لو لم تكن قطعية الدلالة لم يجزلنا الاستدلال بظهورها في معرفة حكم المخاطبين بها، حتى ننتقل إلى معرفة حكمنا بقاعدة الاشتراك.

ثم إن الاستدلال بالأخبار المذكورة إنما ينفع في إثبات حجية ظواهر الكتاب، لا مطلق الظواهر إذ يمكن توجيهها بأن الكتاب المجيد نظير الكتب المصنفة لإفهام كل من يطلع عليها، كما ذكره المحقق القمي فلا تدل على حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام.

نعم يظهر من المنقول عن صاحب القوانين عدم حجية ظواهر الكتاب مطلقاً حتى لو كان من قبيل تصنيف المصنفين، لوجوه أخر، وحينئذٍ يتوجه عليه الإشكال بذلك. فراجع.

(١) حق العبارة أن يقول: رواية الثقلين غير حجة في ذلك.

(٢) يعني ظهورها في جواز أخذ الحكم من الكتاب ابتداءً من دون توقف على تفسيره من الائمة عليهم السلام.

فرق بين ظواهر الكتاب والسنة في حق غير المشافهين بها.

المناقشة في كلام صاحب القوانين

توضيح النظر: أن العمدة في حجية ظواهر الكتاب غير خبر الثقلين من الأخبار المتواترة(١) الآمرة باستنباط الأحكام من ظواهر الكتاب، وهذه الأخبار تفيد القطع بعدم إرادة الاستدلال بظواهر الكتاب بعد ورود تفسيرها من الأئمة (صلوات الله عليهم)، وليست ظاهرة في ذلك(٢) حتى يكون التمسك بظاهرها لغير المشافهين بها مصادرة.

بل يمكن أن يقال: إن خبر الثقلين ليس له ظهور إلا في وجوب إطاعتهما وحرمة مخالفتهما، وليس في مقام اعتبار الظن الحاصل بهما في تشخيص الإطاعة والمعصية، فافهم(٣).

---

(١) المنقول من كلام صاحب القوانين يتضمن التعرض في السؤال للأخبار المذكورة. كما تعرض لحديث الثقلين، وكما يتضمن الجواب عنها بما أجاب عنه. وعمدة ما يرد عليه ما سيذكره المصنف‏ﷺ من أنها قطعية الدلالة. هذا ويظهر مما نقله بعض أعاظم المحشين‏ﷺ من كلام المحقق القمي‏ﷺ أن المصنف‏ﷺ قد أختصر كلامه فيما نقله عنه، وربما أوجب ذلك بعض الاضطراب في المطلب. فراجع.

(٢) يعني: في إرادة جواز الاستدلال بظواهر الكتاب ابتداءً من دون أخذ تفسيره من الأئمة‏عليهم السلام. وقد أراد من نفي ظهورها في ذلك أنها نص فيه، فتكون حجة بلا إشكال.

(٣) لعله إشارة إلى أنه لا مجال لإنكار ظهوره في حجية ظواهر الكتاب ولو من جهة الإطلاق المقامي بلحاظ أن إطاعة الكتاب عرفاً لا تكون إلا باتباع ظواهره، ولاسيما مع ندرة نصوصه المتعلقة بالأحكام أو عدم وجودها. كما أن حمله على خصوص ما إذا أخذ تفسيره من العترة‏عليهم السلام خلاف ظاهر جعلهم عدلاً له.

احتمال التفصيل المتقدم في كلام صاحب المعالم

ثم إن لصاحب المعالم ﷺ في هذا المقام كلاماً يحتمل التفصيل المتقدم، لا بأس بالإشارة إليه، قال ـ في الدليل الرابع من أدلة حجية خبر الواحد، بعد ذكر انسداد باب العلم في غير الضروري من الأحكام، لفقد الإجماع والسنة المتواترة، ووضوح كون أصل البراءة لا يفيد غير الظن، وكون الكتاب ظني الدلالة ما لفظه ـ:

لا يقال: إن الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب مقطوع لا مظنون، وذلك بضميمة مقدمة خارجية، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر.

سلمنا(١)، ولكن ذلك ظن مخصوص(٢)، فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل.

لأنا نقول: أحكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة، وقد مر(٣) أنه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأن ثبوت حكمه في حق من تأخر إنما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل، وحينئذ: فمن الجائز أن يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم

(١) يعني: سلمنا كونه مفيداً للظن. دون القطع ولعل وجهه احتمال ضياع بعض القرائن علينا، أو تعمد إظهار خلاف المراد لمصلحة لازمة المراعاة.

(٢) لما هو المعلوم من حجية الظواهر.

(٣) مرّ منه التعرض لذلك في مبحث العموم والخصوص. لكنه ذكر ذلك في خصوص خطاب المشافهة مثل: «يا أَيُّهَا النَّاسُ» و: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ومن الظاهر عدم كون جميع خطابات القرآن المجيد من هذا القبيل بل بعضها عام، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلَّا خَطَأً﴾ ونحوه.

على إرادة خلافها، وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الأمارات المفيدة للظن القوي، وخبر الواحد من جملتها، ومع قيام هذا الاحتمال ينفى القطع بالحكم.

ويستوي حينئذ: الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره(١) بالنظر إلى إناطة التكليف به، لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها إلينا، وقد تبين خلافه. ولظهور اختصاص الإجماع والضرورة ـ الدالين على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب ـ بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن(٢)، انتهى كلامه، رفع مقامه.

---

(١) أما انتفاء القطع بالحكم من ظاهر الكتاب فظاهر بعد فرض احتمال اختفاء القرائن. وأما كون الظن الحاصل كغيره من الظنون فهو لايلزم من القول بعدم شمول تلك العمومات لنا واختصاص أحكامها بالمشافهين، لامكان دعوى حجيتها في حقنا بأن نعرف منها حكمهم ثم نسريه لنا بقاعدة الاشتراك لا بنفس الخطاب.

نعم لو قيل بعدم كوننا مقصودين بالإفهام وبعدم حجية الظواهر في حق غير من قصد بالإفهام ـ كما عرفت من المحقق القمي ـ توجه ما ذكره، لكنه لايستلزم اختصاص أحكامها بالمشافهين، لإمكان دعوى عمومها لنا وإن لم نكن مقصودين بالإفهام. ولم تكن حجة في حقنا، فابتناء عدم حجيتها على عدم عموم أحكامها في غير محله.

(٢) من الظاهر أن اختصاص الإجماع والضرورة بغير صورة وجود الخبر على خلافها إنما هو لوجود القول بحجية الخبر، فمع البناء على عدم حجيته لا مجال للتوقف في حجيتها. ومن ثم لم يخل كلامه عن الإشكال، كما سيذكره المصنف ﴿ﷺ﴾.

ولا يخفى: أن في كلامه ﷺ على إجماله واشتباه المراد منه، كما يظهر من المحشين مواقع للنظر والتأمل.

عدم الفرق في حجية الظواهر بين ما يفيد الظن بالمراد وغيره

ثم إنك قد عرفت: أن مناط الحجية والاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفي، وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها، ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه، لأن ما ذكرنا من الحجة على العمل بها(١) جار في جميع الصور المذكورة(٢).

وما ربما يظهر من العلماء: من التوقف في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرحه، مع اعترافهم بعدم حجية الشهرة، فليس من جهة مزاحمة الشهرة لدلالة الخبر الصحيح من عموم وإطلاق، بل من جهة مزاحمتها للخبر من حيث الصدور، بناء على أن ما دل من الدليل على حجية الخبر الواحد من حيث السند لا يشمل المخالف للمشهور(٣)،

---

(١) وهو سيرة العقلاء والعلماء.

(٢) كما يشهد به عدم صحة الاعتذار عن مخالفة الظواهر بحصول الظن على خلافها، ولعل منشأ العموم إناطة الحجية بالظن الشخصي يوجب عدم ضبط موارد الحجة حتى يتكل عليها المتكلم ويرجع إليها السامع، لاختلاف الظن الشخصي بحسب الأحوال والأشخاص كثيراً، وذلك يوجب اضطراب أمر التفهيم والتفهم الذي هو المقصود من الكلام، بخلاف مالو كان تابعاً للظهور فإن ضبطه سهل جداً، لأنه تابع للمرتكزات الوجدانية المشتركة غالباً بين المتكلم والسامع، فتخف مؤنة البيان ويسهل التفاهم بسبب ذلك.

(٣) كما ربما يكون لمزاحمته للخبر من حيث الجهة، بناء على أن الخبر المخالف

ولـذا لا يتأملـون في العمل بظواهر الكتاب والسـنة المتواتـرة إذا عارضها الشـهرة. فالتأمل في الخبر المخالف للمشـهور إنما هو إذا خالفت الشـهرة نفس الخبر، لا عمومه أو إطلاقه، فلا يتأملون في عمومه إذا كانت الشهرة على التخصيص.

نظرية بعض المعاصرين والمناقشة فيها

نعـم، ربـما يجـري عـلى لسـان بعـض متأخـري المتأخريـن مـن المعاصريـن(١)، عـدم الدليل على حجيـة الظواهر إذا لم تفـد الظن، أو إذا حصل الظن الغير المعتبر على خلافها.

لكـن الإنصـاف: أنه مخالـف لطريقة أرباب اللسـان والعلماء في كل زمان، ولذا عدّ بعض الأخباريين ـ كالأصوليين ـ استصحاب حكم العام والمطلـق حتى يثبت المخصص والمقيد من الاسـتصحابات المجمع عليها، وهذا وإن لم يرجع إلى الاسـتصحاب المصطلـح(٢) إلا بالتوجيه(٣)، إلا

للمشهور لا مجال للتعبد بأصالة الجهة فيه. ومن ثم قد يشكل الحال في السنة المتواترة إذا عارضتها الشهرة، وللكلام مقام آخر.

(١) أشار بعض أعاظم المحشين تَتُّ إلى التفصيل في حجية الظواهر عن جماعة، كصاحبي المناهل والإشارات وغيرهما على اختلاف بينهم في كيفيته. فراجع.

(٢) لتوقف الاسـتصحاب المصطلح على اليقين بثبوت المستصحب والشك في بقائه، ومع احتمال تخصيص العام يحتمل عدم عموم حكمه من أول الأمر.

(٣) بأن يراد اسـتصحاب عدم المخصص والمقيد، لليقين بعدمهما سابقاً ولو قبـل ورود العـام. لكنه ليس اسـتصحاباً لحكـم شرعي ولا لموضـوع حكم شرعي ليدخل في الاستصحاب المصطلح. نعم قد ينفع بملاك آخر غير ملاك الاستصحاب المصطلح.

أن الغرض من الاستشهاد به بيان كون هذه القاعدة إجماعية.

تفصيل صاحب هداية المسترشدين والمناقشة فيه

وربما فصل بعض من المعاصرين(١) تفصيلاً يرجع حاصله: إلى أن الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح أن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي(٢)، فلا يتمسك فيه بأصالة الحقيقة، وإن كان الشك في أصل وجود الصارف أو كان هنا أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً، فيعمل على أصالة الحقيقة.

وهذا تفصيل حسن متين، لكنه تفصيل في العمل بأصالة الحقيقة عند الشك في الصارف(٣)، لا في حجية الظهور اللفظي(٤)، ومرجعه(٥) إلى تعيين الظهور العرفي وتمييزه عن موارد الإجمال، فإن اللفظ في القسم الأول(٦) يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف(٧)، ولذا توقف جماعة في المجاز المشهور، والعام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده،

---

(١) حكي عن المحقق الشيخ محمد تقيؒ في حاشيته على المعالم.

(٢) يعني: مع عدم اليقين بصارفيته لإجماله أو لنحو ذلك.

(٣) للبناء على عدم ظهور الكلام في المعنى الحقيقي مع اقترانه بما يصلح أن يكون صارفاً عنه، وإن لم يعلم بصارفيته عنه فعلاً لإجماله.

(٤) يعني: بعد فرض انعقاده للكلام، وهي محل الكلام في المقام.

(٥) يعني: مرجع التفصيل المذكور.

(٦) الذي تعرض له المحقق المذكور، وهو الكلام المحتف بحال أو مقال صالح لأن يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي.

(٧) وحينئذ لا يكون موضوعاً لأصالة الظهور التي نحن بصددها، فالبناء على عدم حجيته لا يكون راجعاً إلى التفصيل فيها.

والجمـل المتعـددة المتعقبـة للاسـتثناء، والأمـر والنهي الوارديـن في مظان الحظـر والإيجـاب، إلى غير ذلـك مما احتف اللفـظ بحال أو مقـال يصلح لكونـه صارفاً، ولم يتوقف أحد في عام بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل كونه مخصصاً له، بل ربما يعكسـون الأمر فيحكمـون بنفي ذلك الاحتمال وارتفـاع الإجمال لأجل ظهور العام، ولذا لـو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: إنه لا تكرم زيداً، واشـترك زيد بين عالم وجاهل، فـلا يرفع اليد عـن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الاجمال بواسـطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي(١).

---

(١) هذا لا يخلو عن إشكال، لعدم نظر الدليل العام إلى الخاص حتى يصلح لشرحـه، وأصالـة العمـوم وإن اقتضت حجية العـام في الفرد المشـكوك، إلا أنها لا تقتـضي شرح الدليل الثاني ورفع إجماله لعدم وضـوح بناء العقلاء على ذلك. وعليه فالبنـاء عـلى بقاء الإجمـال في ذلك الدليل هـو المتعين، وإن لزم عـدم الخروج به عن مقتضى أصالة العموم في العام.

نعـم لما كان الدليـل الخاص موجباً للعلـم الإجمالي بإرادة أحـد الفردين كان الـلازم إجراء حكـم العلم المذكور، فـإن كان مقتضاه حكماً غير الزامـي فلا أثر له، وإن كان حكـماً إلزاميـاً لزم الاحتياط بالجمع بين المحتملين لـو أمكن الاحتياط بأن كان حكـم العام ترخيصيـاً، كما لو ندب إلى إكرام العلماء، وحـرم إكرام زيد، وتردد بين الجاهل والعالم، فإنه يلزم اجتناب اكرامهما لأجل العلم الإجمالي المذكور.

وإن تعذر الاحتياط بالجمع، بأن كان حكم العام إلزامياً أيضاً ومضاداً لحكم الخاص عملاً، كما لو وجب إكرام العلماء وحرم إكرام زيد، فلا مجال للاحتياط بترك إكرام كلا الزيدين. فإنه منافٍ لعموم حكم العام المفروض عدم المخرج عنه، وتعين إكـرام زيـد العالم عمـلاً بالعموم، وأمـا الجاهل فلا يبعـد عدم حرمـة إكرامه حينئذ لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لتعذر موافقته في بعض الأطراف بسبب حجية

تفصيل السيد المجاهد في المسألة

وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف، وهو: أن احتمال إرادة خلاف مقتضى اللفظ إن حصل من أمارة غير معتبرة، فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة، وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل بأصالة الحقيقة، ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام، وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن بالواقع.

قال: فلا دليل على لزوم العمل بالأصل(١) تعبداً. ثم قال:

ولا يمكن دعوى الإجماع على لزوم العمل بأصالة الحقيقة تعبداً، فإن أكثر المحققين توقفوا في ما إذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، انتهى.

العموم.

هذا كله إذا لم يكن هناك عموم آخر في الجاهل مناف للخاص أيضاً أو موافق له، وإلا تعين في الأول البناء على سقوط كلا العمومين عن الحجية للعلم الإجمالي بتخصيص أحدهما، المانع من جريان أصالة العموم فيهما معاً ولزم الاحتياط مع إمكانه بموافقه العامين إن كانا إلزاميين، دون الخاص، أو بموافقة الخاص إن كان إلزامياً دونهما، وإلا سقط الاحتياط، كما لو كان العامان إلزاميين والخاص إلزامياً مضاداً لهما عملاً.

ويتعين في الثاني ـ وهو ما لو كان العام الثاني موافقاً لمقتضى الخاص عملاً ـ البناء على مقتضى العامين بحجيتهما مع عدم العلم بتخصيص أحدهما، بل يكونان موجبين لانحلال العلم الإجمالي الناشيء من الخاص المجمل، لعدم منافاته لهما بوجه، كما لا يخفى. ولابد من التأمل جيداً ولاسيما في الصورة الأولى، لأنها لا تخلو عن إشكال. والله سبحانه الموفق.

(١) يعني: أصالة الحقيقية المقتضية للحمل في ـ الفرض ـ على العموم.

المناقشة في هذا التفصيل

ووجه ضعفه يظهر مما ذكر، فإن التوقف في ظاهر خطاب لأجل إجمال خطاب آخر محتمل لكونه معارضاً مما لم يعهد من أحد من العلماء، بل لا يبعد ما تقدم: من حمل المجمل في أحد الخطابين على المبين في الخطاب الآخر(١).

وأما قياس ذلك على مسألة تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح، فعلم فساده مما ذكرنا في التفصيل المتقدم(٢): من أن الكلام المكتنف بما يصلح أن يكون صارفاً قد اعتمد عليه المتكلم في إرادة خلاف الحقيقة لا يعد من الظواهر، بل من المجملات(٣)، وكذلك المتعقب بلفظ يصلح للصارفية، كالعام المتعقب بالضمير، وشبهه مما تقدم.

---

(١) عرفت الإشكال فيه.

(٢) وهو الذي تقدم عن المحقق الشيخ محمد تقي ﵀ صاحب الحاشية.

(٣) فلا مجال لأصالة الظهور لعدم الموضوع هنا، وأصالة الحقيقة لا دليل على حجيتها ما لم ترجع إليها.

[البحث في حجية قول اللغويين]

وأما القسم الثاني:

ما يستعمل لتشخيص الظواهر

وهو الظن الذي يعمل لتشخيص الظواهر(١)، كتشخيص أن اللفظ المفرد الفلاني كلفظ (الصعيد) أو صيغة (إفعل)، أو أن المركب الفلاني كالجملة الشرطية، ظاهر بحكم الوضع في المعنى الفلاني، وأن الأمر الواقع عقيب الحظر ظاهر بقرينة وقوعه في مقام رفع الحظر في مجرد رفع الحظر دون الإلزام.

هل قول اللغويين حجة في الأوضاع اللغوية، أم لا؟

والظن الحاصل هنا يرجع إلى الظن بالوضع اللغوي(٢) أو الانفهام العرفي(٣)، والأوفق(٤) بالقواعد عدم حجية الظن هنا، لأن الثابت المتيقن

---

(١) يعني: الظواهر الأولية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة المكتنفة بالكلام التي قد تكون صارفة عنها.

(٢) سواءً كان مستنداً إلى الوضع في أصل اللغة، أم بسبب الاستعمال العرفي الموجب للنقل للمعنى المستعمل فيه.

(٣) يعني: وإن لم يصل إلى مرتبة الوضع، بل كان مستنداً للقرينة النوعية كالوقوع عقيب الحظر.

(٤) هذا واقع موقع جواب «أما» في قوله: «وأما القسم الثاني» مع الخروج

هي حجية الظواهر، وأما حجية الظن في أن هذا ظاهر فلا دليل عليه(١)، عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من جزئيات هذه المسألة، وهي حجية قول اللغويين في الأوضاع.

فإن المشهور كونه من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وإن كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردها، فإن الظاهر أن حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة، كأصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها، انسداد باب العلم في غالب مواردها من العرفيات والشرعيات(٢).

فيه عن مقتضى القواعد العربية.

(١) لا إشكال في بناء العقلاء على حجية التبادر لتعيين المعنى الحقيقي، وبضميمة أصالة عدم النقل يثبت سبق المعنى المتبادر من حين صدور الكلام المشكوك في ظهوره، فيحمل الكلام عليه. إلا مع قيام أمارة على النقل فيلزم التوقف. ولعل المصنف ﷺ لا يريد مثل ذلك. وسيأتي بعض الكلام فيه.

(٢) هذا وإن كان مسلماً في غالب الظنون الخاصة، إلا أن الظاهر أن جواز الرجوع إلى أهل الخبرة يختص بصورة انسداد باب العلم بموضوع خبرهم إذا كان حدسياً، فلو أمكن من دون عسر ولا ضيق تحصيل العلم به ـ ولو لشخص خاص ـ لم يجز الرجوع إليهم ولا تقليدهم بنظر العقلاء. ولذا كان الظاهر عدم جواز التقليد لمن له ملكة الاستنباط في الأحكام الشرعية، إذا تيسر له إعمالها بل لابد له من إعمالها، لقصور بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم عن ذلك. وليس هو كالظنون الخاصة الأخرى ـ كأصالة الحقيقة ـ حجة مطلقاً ولو مع انفتاح باب العلم، وليس انسداد باب العلم فيها إلا حكمة لا تدور الحجية مدارها.

لكن هذا يرجع إلى ابتناء حجية خبر أهل الخبرة على تمامية دليل الانسداد،

والمراد بالظن المطلق ما ثبت اعتباره من أجل انسداد باب العلم بخصوص الأحكام الشرعية، وبالظن الخاص ما ثبت اعتباره، لا لأجل الاضطرار إلى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم.

الاستدلال على الحجية بإجماع العلماء والعقلاء

وكيف كان: فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين: باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج، ولم ينكر ذلك أحد على أحد، وقد حكي عن السيد ﷺ في بعض كلماته: دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكي اتفاق المسلمين.

دعوى الإجماع في كلام المحقق السبزواري

قال الفاضل السبزواري - فيما حكي عنه في هذا المقام - ما هذا لفظه:

صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فهمهم في ما اختص بصناعتهم، مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان، انتهى.

المناقشة في الإجماع

وفيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق(١) هو الرجوع إليهم مع اجتماع

إذ المراد بالانسداد هناك هو انسداد باب العلم في معظم الأحكام الشرعية التي يكثر الابتلاء بها والمراد به هنا انسداد باب العلم بموضوع خبرهم، وإن لم يكن أمراً شرعياً، ولا كان الابتلاء به كثيراً، بل كان موضوعاً خارجياً لو كان الابتلاء به نادر لا يعلم باهتمام الشارع به.

(١) إن أريد به اتفاق العقلاء فلا إشكال في عدم اعتبار شروط الشهادة عندهم، في الرجوع إلى أهل الخبرة، لأنها لو تمت فهي شروط شرعية ثابتة بأدلة تعبدية.

شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك، لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل وبعضهم على اعتبار التعدد، والظاهر اتفاقهم على اشتراط التعدد والعدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها.

هذا، مع أنه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي(١) كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر.

مختار المصنف في المسألة

فالإنصاف: أن الرجوع إلى أهل اللغة مع عدم اجتماع شروط

نعم لابد عند العقلاء من الوثوق بعدم تعمدهم الكذب، كما لا يخفى. وإن أريد به اتفاق العلماء والمتشرعة فهو وإن كان مسلماً، لعدم انعقاد إجماعهم على الإطلاق المذكور، بل صرح غير واحد باعتبار الشروط المذكورة، إلا أن ذلك لم يبلغ الإجماع فلا أهميه له بعد العلم بانحصار الدليل في الرجوع إلى أهل الخبرة بسيرة العقلاء المعلوم إمضاؤها في كثير من الموارد، بنحو لا يبعد استكشاف عموم الإمضاء تبعاً لعموم الممضى. وحينئذٍ يلزم الرجوع إلى سيرة العقلاء بعمومها.

وأما أدلة شروط البينة فهي لا تصلح للردع في المقام، لاختصاصها بالخبر الحسي المستند إلى مقدمات حسية أو قريبة من الحس، لا الأمور الحدسية الاجتهادية النظرية، فالمرجع فيها السيرة المقتضية لحجية قول اللغويين في المقام.

فالعمدة في المقام الإشكال في خبرتهم، لاعتمادهم كثيراً في ذكر المعنى على الاستعمال فيه، وذلك موجب لاختلاط المعنى الحقيقي بالمجازي والمصداق بالمفهوم، لكثرة ذلك في الاستعمالات، فلابد للفقيه من إعمال النظر في منشأ نقلهم مع الشك.

(١) كأنه لما أشرنا إليه من أن نظرهم إلى موارد الاستعمال، لا إلى ما يتحصل من جميع الاستعمالات وهو المعنى الموضوع له.

الشهادة(١):

إما في مقامات يحصل العلم فيها بالمستعمل فيه من مجرد ذكر لغوي واحد أو أزيد له(٢) على وجه يعلم كونه من المسلمات عند أهل اللغة، كما قد يحصل العلم بالمسألة الفقهية من إرسال جماعة لها إرسال المسلمات.

وإما في مقامات يتسامح فيها، لعدم التكليف الشرعي بتحصيل العلم بالمعنى اللغوي، كما إذا أريد تفسير خطبة أو رواية(٣) لا في متعلق بتكليف شرعي.

وإما في مقام انسد فيه طريق العلم ولابد من العمل(٤)، فيعمل

---

(١) بل حتى مع اجتماع شروط الشهادة، لما عرفت من الإشكال في خبرتهم.

(٢) يعني: للمعنى.

(٣) لكن لابد حينئذٍ من التفسير على وجه التقريب والظن، لا على وجه الجزم، وحينئذٍ ففي عدّ هذا من موارد العمل بقول أهل اللغة تسامح ظاهر.

(٤) لكن في الاكتفاء بذلك في حجية قول اللغوي مع إمكان الرجوع إلى الأصول تأمل ظاهر، فإن من أهم مقدمات الانسداد امتناع الرجوع للأصول لكثرة الوقائع التي انسدّ فيها باب العلم بنحو يلزم العلم الإجمالي بالمخالفة مع الاعتماد على الأصول الترخيصية والعسر والحرج، أو اختلال النظام من الاحتياط، وهذا بخلاف المقام، كما سيعترف به المصنف ﵀.

اللهم إلا أن يريد بقوله: «ولابد من العمل» لزوم العمل بالدليل وعدم إمكان طرحه والرجوع للأصل، فتتم مقدمات الانسداد في خصوص الحكم الخاص. لكنه مجرد فرض لا واقع له أو يندر وقوعه. مع أن لازمه حينئذٍ حجية مطلق الظن بالحكم، لا خصوص قول أهل اللغة، ولايظهر وجه خصوصيته.

بالظن بالحكم الشرعي المستند بقول أهل اللغة.

ولا يتوهم: أن طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في ألفاظ الكتاب والسنة مستلزم لانسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام(١).

لاندفاع ذلك: بأن أكثر مواد اللغات إلا ما شذ وندر ـ كلفظ الصعيد ونحوه ـ معلوم من العرف واللغة، كما لا يخفى. والمتبع في الهيئات(٢) هي القواعد العربية المستفادة من الاستقراء القطعي، واتفاق أهل العربية، أو التبادر بضميمة أصالة عدم القرينة(٣)، فإنه قد يثبت به

---

(١) لكن ذلك لو تم لا يقتضي حجية قول اللغوي بالخصوص، بل حجية مطلق الظن على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

اللهم إلا أن يدعى أن بناء الأصحاب على الاستنباط بالوجه المعهود. وعدم رجوعهم إلى مقتضى دليل الانسداد ـ وهو حجية مطلق الظن ـ كاشف عن عثورهم على دليل يقتضي حجية دليل الانسداد بالخصوص ولو لفهمهم إمضاء طريقة العقلاء المدعاة.

ولا يرجع هذا إلى إثبات حجية قول اللغوي بدليل الانسداد، بل استكشاف حجيته بالخصوص من باب الانتقال من المعلول إلى العلة.

(٢) كهيئة الأمر وهيئة الاستفعال، ونحوهما ما قد يشك في مفاده.

(٣) وذلك لإثبات عدم استناد التبادر إلى قرينة خاصة خارجة عن الوضع. لكن الظاهر أن أصالة عدم القرينة إنما تكون حجة في فهم المراد بعد إحراز الوضع ـ أو نحوه مما يحرز الظهور الأولي ـ لا في إحراز الوضع بعد فهم المراد، كما ذكره المحقق الخراساني تتئ وغيره.

ولعل الوجه في ذلك أن الدليل على أصالة عدم القرينة سيرة العقلاء وأهل اللسان، ومورد سيرتهم الشك في المراد، لأنه مورد العمل والابتلاء العام الذي

الوضـع الأصلي الموجـود في الحقائق، كما(١) في صيغـة (إفعل) أو الجملة الشرطيـة أو الوصفيـة، ومـن هنـا يتمسـكون في إثبـات مفهـوم الوصف بفهـم أبي عبيدة في حديث: «ليّ الواجـد...»(٢)، ونحوه غيره، من موارد

يمكـن استكشـاف حاله من السيرة، وأما الوضع فهـو من همّ الخاصـة وقليل من العلماء، ولا سيرة للعقلاء والعرف فيه.

نعم قد يقطع بعدم استناد التبادر إلى القرينة، لأن استناده إلى القرينة موقوف عـلى ملاحظتهـا ولو إجمالاً، وقد يتضـح بعد التروي والتأمل عـدم ملاحظتها حينه وعدم استناده إليها، بل إلى حاق اللفظ، فيكون كاشفاً عن مقتضى الظهور الأولي.

ثـم إن المراد بالتبـادر إن كان هو تبادر أهل الخبرة فيرد عليه أنه من صغريات مسألة الرجوع إلى قول اللغويين. فيأتي فيه ما سبق، ولا وجه لجعله في قباله.

وإن كان هـو تبـادر الشـاك نفسـه ـ كالفقيـه بالإضـافـة إلى مداليـل الآيـات والروايـات ـ كان الـلازم التنبيه على أنه يتوقف الاسـتدلال به على ضـم أصالة عدم النقل، كما أشرنا إليه في أول الكلام في هذه المسألة.

وإن كان المراد به تبادر أهل اللسان أنفسهم ـ كما يظهر منه ﷺ ـ فهو ليس مورد الابتـلاء فلا ينفع في الاسـتغناء عن قول اللغويين، اللهـم إلا أن يفرض نقله عنهم.

(١) تمثيل لما يستدل عليه بالتبادر.

(٢) الحديـث كما في نهاية ابن الأثير: «ليّ الواجد يحلّ عقوبته وعرضه». واللّي بفتح اللام وتشديد الياء المطل أو المماطلة.

والظاهـر أن الحديث وارد في الدين، يعني: أن مماطلة المدين في وفاء دينه مع كونه واجداً يحلّ عقوبته وعرضه.

فهـم أبو عبيدة من الحديث المذكور اختصـاص الحكم بالواجد، وانتفاءه في غيره وهو المعسر، فلا تكون مماطلته رافعة لحرمته. وحيث أن ذلك مبني على مفهوم الوصف فقد احتج بعضهم عليه.

الاستشهاد بفهم أهل اللسان(١). وقد يثبت به(٢) الوضع بالمعنى الأعم الثابت في المجازات المكتنفة بالقرائن المقامية، كما يدعى أن الأمر عقيب الحظر بنفسه مجرداً عن القرينة يتبادر منه مجرد رفع الحظر دون الإيجاب والإلزام. واحتمال كونه لأجل قرينة خاصة، يدفع بالأصل(٣)، فيثبت به كونه لأجل القرينة العامة، وهي الوقوع في مقام رفع الحظر، فيثبت بذلك ظهور ثانوي لصيغة (افعل) بواسطة القرينة الكلية.

وبالجملة: فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة مواردها لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة(٤).

نعم، سيجيء: أن كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشئ من الظن بقول اللغوي، لكنه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات، بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام، فإنه يوجب الرجوع إلى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة، وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد

---

(١) لا يخفى أن أبا عبيدة ليس من أهل اللسان، وإنما هو من المتأخرين في الجملة، فقد توفي سنة مائتين وتسع، أو مائتين وإحدى عشرة.

نعم هو من اللغويين فيلحقه ما سبق، ولا يصح الاستشهاد بذلك لتأييد دعوى إمكان الاستغناء عنهم.

(٢) يعني: بالتبادر.

(٣) عرفت الكلام في الأصل المذكور.

(٤) يعني: الحاجة الراجعة إلى انسداد باب العلم.

من اللغات. وسيتضح هذا زيادة على هذا إن شاء الله تعالى(١).

هذا، ولكن الإنصاف: أن مورد الحاجة إلى قول اللغويين أكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكة أو خروجها، وإن كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي، كما في مثل ألفاظ (الوطن)، و(المفازة)، و(الثمرة)، و(الفاكهة)، و(الكنز)، و(المعدن)، و(الغوص)، وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا يحصى، وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً، ولعل هذا المقدار مع الاتفاقات المستفيضة كاف في المطلب، فتأمل(٢).

---

(١) يأتي بعض الكلام في ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات دليل الانسداد.

(٢) لعله إشارة إلى أنه لا مجال لذلك بعد إمكان الاقتصار على القدر المتيقن من مفاهيم هذه الألفاظ المذكورة في كلامه ﷺ وغيرها، والرجوع فيما زاد إلى الأصل، خصوصاً مع قلة وفاء كلماتهم بالتحديد بالنحو المذكور، وكون همهم غالباً الأشارة إلى المعنى في الجملة، ولذا يكثر اختلافهم في الخصوصيات المذكورة في شرح المعنى.

والتحقيق أنه ما لم يثبت ما سبق في وجه حجية قولهم من كونه من صغريات الرجوع إلى أهل الخبرة الذي هو مورد السيرة العقلائية، لا مجال لإثبات الحجية بمثل هذه التقريبات التي لا تسمن ولا تغني من جوع إذ الانسداد غير تام.

مع أنه لا يقتضي خصوصية قول اللغويين من بين الأمور الموجبة للظن بالوضع، بل بالحكم الشرعي. والاجماع لم يثبت بنحو يمكن الركون إليه لإثبات الحجية. فتأمل جيداً والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

[البحث في حجية الإجماع المنقول]

ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل:

هل الإجماع المنقول حجة، أم لا؟

الإجماع المنقول بخبر الواحد، عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص، نظراً إلى أنه من أفراده، فيشمله أدلته.

والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته، فنقول:

إن ظاهر أكثر القائلين باعتباره بالخصوص: أن الدليل عليه هو الدليل على حجية خبر العادل، فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند(١)، لأن مدعي الإجماع يحكي مدلوله ويرويه عن الإمام عليه السلام(٢) بلا واسطة.

ويدخل الإجماع ما يدخل الخبر من الأقسام(٣)، ويلحقه ما يلحقه من الأحكام.

---

(١) وهو الذي تقل الوسائط في سنده أو تنعدم، نظير قولهم: فلان عالي النسب، إذا قلّت الوسائط بينه وبين الجد الأعلى.

(٢) بناء على أن مرجع نقل الإجماع إلى نقل الحكم عن الإمام عليه السلام بحيث يكون قوله عليه السلام منقولاً ولو في ضمن أقوال المجمعين، وسيأتي توضيح ذلك.

(٣) يعني: من حيثية الصحة والضعف، تبعاً لكون الناقل ثقة أو غيره.

الكلام في الملازمة بين حجية الخبر الواحد وحجية الإجماع المنقول

والذي يقوى في النظر: هو عدم الملازمة بين حجية الخبر وحجية الإجماع المنقول. وتوضيح ذلك يحصل بتقديم أمرين:

الأول: أن الأدلة الخاصة التي أقاموها على حجية خبر العادل لا تدل إلا على حجية الإخبار عن حس، لأن العمدة من تلك الأدلة هو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة عليهم السلام، ومعلوم عدم شموله إلا للرواية المصطلحة.

عدم حجية الإخبار عن حدس

وكذلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات.

دعوى وحدة المناط في العمل بالروايات والإجماع المنقول

اللهم إلا أن يدعى: أن المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم، ولا يعتبر في ذلك حكاية ألفاظ الإمام عليه السلام، ولذا يجوز النقل بالمعنى. فإذا كان المناط كشف الروايات عن صدور معناها عن الإمام عليه السلام ولو بلفظ آخر، والمفروض أن حكاية الإجماع أيضاً حكاية حكم صادر عن المعصوم عليه السلام بهذه العبارة التي هي معقد الإجماع أو بعبارة اخرى، وجب(١) العمل به.

رد الدعوى المذكورة

لكن هذا المناط لو ثبت دل على حجية الشهرة، بل فتوى الفقيه إذا كشف عن صدور الحكم بعبارة الفتوى أو بعبارة غيرها(٢)،

---

(١) جواب الشرط في قوله: «فإذا كان المناط...».

(٢) إن كان المراد الكشف القطعي فلا اشكال في الحجية، ولا تحتاج إلى هذا الدليل أو غيره بعد كون حجية القطع ذاتية.

وإن كان المراد هو الكشف الظني فالوجه المذكور لا يقتضيه، فإن روايات النقل بالمعنى إنما تقتضي التعدي من النقل الحسي إلى النقل الحدسي، وتكون حاكمة

كما عمل بفتاوى علي بن بابويه﵀، لتنزيل فتواه منزلة روايته(١)، بل على حجية مطلق الظن بالحكم الصادر عن الإمام﵇، وسيجيء توضيح الحال إن شاء الله تعالى.

على الأدلة الظاهرة في اعتبار النقل الحسي.

أما إلغاء خصوصية النقل كلية، والتعدي منه إلى مطلق الظن بالحكم فلا وجه له ولا يقتضيه الوجه المذكور.

وبعبارة أخرى: ناقل الإجماع ـ كما سيأتي ـ ناقل لقول الإمام﵇ ولو حدساً، وناقل الشهرة لا ينقل إلا فتوى الفقهاء التي قد يظن منها بقول الإمام﵇، وحينئذ فالوجه المذكور ـ لو تم ـ إنما يقتضي عدم اعتبار الحس في النقل، لا عدم اعتبار النقل كلية والاكتفاء بما يوجب الظن بقول الإمام﵇ ولو للملازمة الظنية.

ومنه يظهر أن قوله﵀ في تقريب هذا المطلب: «فإذا كان المناط كشف الروايات...» ليس مطلق الكشف الظني، بل خصوص الكشف الدلالي المبني على النقل، وهو إنما يقتضي التعدي لنقل مثل الإجماع، لا لنقل مثل الشهرة. نعم لو كان نقل الشهرة مبنياً على نقل قول الإمام﵇ لابتنائه على الملازمة باعتقاد الناقل ولو اتفاقاً كان التعدي إليه في محله. كما ظهر أيضاً الاشكال في قوله﵀: «بل على حجية مطلق الظن».

هذا ولكن الوجه المذكور في نفسه لا يخلو عن الاشكال بل المنع، لأن أخبار النقل بالمعنى لا تقتضي التعدي إلى مطلق الخبر الحدسي، بل هي مختصة بموردها الذي هو من الحدس القريب من الحس، فإن مضمون الكلام مما يسهل ادراكه من الكلام جداً، فيعبر عنه بما يؤديه من المرادفات ونحوها، فلا يقاس به نقل الإجماع فإن رجوعه إلى نقل رأي الامام﵇ مبني على الحدس البعيد عن الحس.

(١) لعله ناش عن العلم بأنه لا يفتي إلا بمضمون رواية، فتكون فتواه بمنزلة رواية مرسلة، فيلحقها أحكامها.

الاستدلال بآية النبأ على حجية الإجماع المنقول

وأما الآيات: فالعمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ، وهي إنما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق، والظاهر منها بقرينة التفصيل بين العادل حين الإخبار والفاسق، وبقرينة تعليل اختصاص التبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم احتمالاً مساوياً، لأن الفاسق لا رادع له عن الكذب هو: عدم الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، لا وجوب البناء على إصابته وعدم خطئه في حدسه(١)، لأن الفسق والعدالة حين الإخبار لا يصلحان مناطين لتصويب المخبر وتخطئته بالنسبة إلى حدسه.

وكذا احتمال الوقوع في الندم من جهة الخطأ في الحدس أمر مشترك بين العادل والفاسق، فلا يصلح لتعليل الفرق به.

فعلمنا من ذلك: أن المقصود من الآية إرادة نفي احتمال تعمد الكذب عن العادل حين الإخبار دون الفاسق، لأن هذا هو الذي يصلح لإناطته بالفسق والعدالة حين الإخبار.

ومنه تبين: عدم دلالة الآية على قبول الشهادة الحدسية إذا قلنا بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل.

فإن قلت: إن مجرد دلالة الآية على ما ذكر لا يوجب قبول الخبر، لبقاء احتمال خطأ العادل فيما أخبر وإن لم يتعمد الكذب، فيجب التبين في خبر العادل أيضاً، لاحتمال خطئه وسهوه، وهو خلاف الآية المفصلة بين

---

(١) فهي منصرفة إلى الإخبار الحسي لا الحدسي، كما سبق في الأخبار.

العادل والفاسق(١)، غاية(٢) الأمر وجوبه في خبر الفاسق من وجهين وفي العادل من جهة واحدة(٣).

قلت: إذا ثبت بالآية عدم جواز الاعتناء باحتمال تعمد كذبه، ينفي احتمال خطئه وغفلته واشتباهه بأصالة عدم الخطأ في الحس، وهذا أصل عليه إطباق العقلاء والعلماء في جميع الموارد.

نعم، لو كان المخبر ممن يكثر عليه الخطأ والاشتباه لم يعبأ بخبره، لعدم جريان أصالة عدم الخطأ والاشتباه، ولذا يعتبرون في الشاهد والراوي الضبط، وإن كان ربما يتوهم الجاهل ثبوت ذلك من الإجماع(٤)، إلا أن المنصف يشهد: بأن اعتبار هذا في جميع موارده ليس لدليل خارجي مخصص لعموم آية النبأ ونحوها مما دل على وجوب قبول قول العادل، بل لما ذكرنا: من أن المراد بوجوب قبول قول العادل رفع التهمة عنه من جهة احتمال تعمده الكذب، لا تصويبه وعدم تخطئته أو غفلته.

ويؤيد ما ذكرنا: أنه لم يستدل أحد من العلماء على حجية فتوى الفقيه

---

(١) يعني: فلابد أن تحمل الآية على محض التعبد بخبر العادل من جميع الجهات في قبال خبر الفاسق، لا من حيث إلغاء احتمال تعمده الكذب فقط، فيكون مقتضى إطلاقها حجية خبره الحدسي أيضاً، لعدم الموجب للانصراف حينئذ.

(٢) متعلق بقوله: «فيجب التبين في خبر العادل...».

(٣) فهو في الفاسق من جهة احتمال تعمده الكذب، ومن جهة احتمال خطئه في حسه، وفي العادل من الجهة الثانية فقط.

(٤) يعني: فيكون الإجماع مخصصاً لعموم الآية بعد شمولها له بدعوى: دلالة الآية على الحجية من جميع الجهات لا من جهة احتمال تعمده الكذب لا غير.

على العامي بآية النبأ(١)، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال.

والظاهر: أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآية وأمثالها من أدلة قبول قول العادل على وجوب تصويبه في الاعتقاد هو الوجه فيما ذهب إليه المعظم ـ بل أطبقوا عليه كما في الرياض ـ من عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس، وإن علله في الرياض بما لا يخلو عن نظر: من أن الشهادة من الشهود وهو الحضور، فالحس مأخوذ في مفهومها(٢).

عدم عمومية آية النبأ لكل خبر

والحاصل: أنه لا ينبغي الإشكال في أن الإخبار عن حدس واجتهاد ونظر ليس حجة إلا على من وجب عليه تقليد المخبر في الأحكام الشرعية، وأن الآية ليست عامة لكل خبر ودعوى خرج ما خرج(٣).

فإن قلت: فعلى هذا إذا أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده للكذب فيه تقبل شهادته فيه، لأن احتمال تعمده للكذب منتف بالفرض، واحتمال غفلته وخطئه منفي بالأصل المجمع عليه مع أن شهادته مردودة إجماعاً.

قلت: ليس المراد مما ذكرنا عدم قابلية العدالة والفسق لإناطة الحكم بهما وجوداً وعدماً تعبداً، كما في الشهادة والفتوى ونحوهما، بل المراد أن

---

(١) مع أن مبنى المفتي على بيان الحكم الشرعي ونقله حدساً.

(٢) لعل وجه النظر عدم أخذ عنوان الشهادة في جميع أدلة الحجية، بل بعضها متعرض لعنوان آخر شامل للخبر الحدسي، مثل عنوان النبأ في الآية الشريفة. مع أن اختصاص الشهادة بالحس خلاف ظاهر استعمالها في كثير من الموارد، ومنها الشهادتان في الإسلام. وحملها على المجاز بعيد جداً.

(٣) يعني: ويبقى ما لم يدل الدليل على خروجه داخل في عموم الحجية ومنه الإجماع المنقول.

الآيـة المذكـورة لا تـدل(١) إلا على مانعية الفسـق من حيث قيـام احتمال تعمـد الكذب معه، فيكون مفهومها عدم المانـع في العادل من هذه الجهة، فلا يدل على وجوب قبول خبر العادل إذا لم يمكن نفي خطئه بأصالة عدم الخطأ المختصة بالأخبار الحسـية، فالآية لا تدل أيضاً على اشـتراط العدالة ومانعية الفسـق في صورة العلم بعدم تعمـد الكذب، بل لا بد له من دليل آخر(٢)، فتأمل(٣).

الإجماع في مصطلح الخاصة والعامة

الأمـر الثاني: أن الإجمـاع في مصطلح الخاصة، بـل العامة الذين هم الأصـل لـه(٤) وهو الأصل لهم(٥) هـو عبارة عن اتفـاق جميع العلماء في

---

(١) يعني: بقرينة التعليل المشار إليه ومناسبة الحكم والموضوع، كما تقدم.

(٢) من إجماع ـ كما هو المدعى للخصم ـ ونحوه.

وبالجملـة: إن كان المدعـى دلالة الآية على عدم قبول خبر الفاسـق مع العلم بعـدم تعمـده الكـذب فهـو ممنـوع. وإن كان المدعـى اسـتفادته من الأدلـة الخاصة الأخرى ـ كالإجماع ونحوه ـ فهو لا يصلح دليلاً في المقام على نظر الآية ونحوها إلى جميع الجهات في مقام جعل الحجية لخبر العادل.

(٣) لعله إشارة إلى ظهور حال الأصحاب في الأعتماد في الحكم المذكور على الآيـة الشريفة، كما قد يشـهد به إطلاقهم دلالـة الآية على اعتبار العدالة في الشـاهد والمخبر. لكن في كفاية ذلك في إحراز ظهور الآية إشكال أو منع. مع أنه ـ لو سلم ـ لا ينافي التوقف في دلالة الآية على حجية الخبر الحدسي، لأن ما سبق إن لم يكن موجباً لظهـور اختصاصهـا في الخبر الحسي، فلا أقل من كونه موجبـاً لإجمالها والرجوع إلى الأصل المقتضي لعدم حجية الخبر الحدسي.

(٤) فإنهم بدأوا باختراعه والاستدلال به في أمر الخلافة.

(٥) إذ بـه ينحصر الدليـل على خلافتهم المزعومة التي هـي الأصل لهم وبها

عصر، كما ينادي بذلك تعريفات كثير من الفريقين.

قال في التهذيب: «الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ».

وقال صاحب غاية البادي في شرح المبادئ، الذي هو أحد علمائنا المعاصرين للعلامة قدس سره: «الإجماع في اصطلاح فقهاء أهل البيت عليهم السلام هو: اتفاق أمة محمد ﷺ على وجه يشتمل على قول المعصوم» انتهى.

وقال في المعالم: «الإجماع في الاصطلاح: اتفاق خاص، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة» انتهى.

وكذا غيرها من العبارات المصرحة بذلك في تعريف الإجماع وغيره من المقامات(١)، كما تراهم يعتذرون كثيراً عن وجود المخالف بانقراض عصره.

وجه حجية الإجماع عند الإمامية

ثم إنه لما كان وجه حجية الإجماع عند الإمامية اشتماله على قول الإمام عليه السلام، كانت الحجية دائرة مدار وجوده عليه السلام في كل جماعة هو أحدهم، ولذا قال السيد المرتضى:

قوام دينهم وامتياز فرقتهم.

(١) العبارات التي ذكرها قدس سره لا تدل على خصوصية أهل العصر الواحد، اللهم إلا أن يكون التعبير بأهل الحل والعقد ظاهر في إرادة أهل العصر الواحد بملاحظة كون التعبير المذكور من مخترعات العامة، ومن المعلوم أنهم يريدون بها خصوص أهل العصر الواحد، ليستقيم باتفاقهم أمر نظام الخلافة التي كانوا يدعون فيها الإجماع. فتأمل.

إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام عليه السلام فيهم، فكل جماعة ـ كثرت أو قلّت ـ كان قول الإمام عليه السلام في أقوالها فإجماعها حجة، وأن خلاف الواحد والاثنين إذا كان الإمام عليه السلام أحدهما ـ قطعاً أو تجويزاً ـ يقتضي عدم الاعتداد بقول الباقين وإن كثروا، وإن الإجماع بعد الخلاف كالمبتدأ في الحجية(١) انتهى.

وقال المحقق في المعتبر بعد إناطة حجية الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام: «إنه لو خلا المائة من فقهائنا من قوله لم يكن قولهم حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة» انتهى.

وقال العلامة رحمه الله بعد قوله: «إن الإجماع عندنا حجة لاشتماله على قول المعصوم»: «وكل جماعة قلّت أو كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله، لا لأجل الإجماع» انتهى.

هذا، ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الاصطلاح، كما أنه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الاصطلاح.

وأما ما اشتهر بينهم: من أنه لا يقدح خروج معلوم النسب واحداً أو أكثر، فالمراد أنه لا يقدح في حجية اتفاق الباقي، لا في تسميته إجماعاً، كما علم من فرض المحقق قدس سره الإمام عليه السلام في اثنين(٢).

نعم، ظاهر كلمات جماعة يوهم تسميته إجماعاً في الاصطلاح، حيث

---

(١) الظاهر أن مراده التشبيه في معيار الحجية المتقدم، وهو وجود قول الإمام عليه السلام في جملة أقوال المجمعين.

(٢) يعني: مع أنه لا إشكال في عدم كون اتفاقهما إجماعاً اصطلاحياً.

تراهم يدعون الإجماع في مسألة ثم يعتذرون عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب.

لكن التأمل الصادق يشهد بأن الغرض الاعتذار عن قدح المخالف في الحجية، لا في التسمية.

المسامحة في إطلاق الإجماع

نعم، يمكن أن يقال: إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها، لوجود(١) مناط الحجية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثر شيئاً(٢)، وقد شاع هذا التسامح بحيث كاد أن ينقلب اصطلاح الخاصة عما وافق اصطلاح العامة إلى ما يعم اتفاق طائفة من الإمامية، كما يعرف من أدنى تتبع لموارد الاستدلال.

بل إطلاق لفظ (الإجماع) بقول مطلق على إجماع الإمامية فقط مع أنهم بعض الأمة لا كلهم، ليس إلا لأجل المسامحة من جهة أن وجود المخالف كعدمه من حيث مناط الحجية.

وعلى أي تقدير: فظاهر إطلاقهم إرادة دخول قول الإمام عليه السلام في أقوال المجمعين بحيث يكون دلالته عليه بالتضمن(٣)، فيكون الإخبار

---

(١) متعلق بقوله: «قد تسامحوا...» لبيان سبب التسامح في الإطلاق.

(٢) أو لما يأتي منه قدس سره من التحفظ على سيرة أهل الفن من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة الأربعة، فإن المناسب حينئذٍ إرجاع هذا النوع من الاتفاق إلى الإجماع، لانه أقرب إليه من غيره.

(٣) هذا لا يخلو عن خفاء وبمجرد كونه مناطاً للحجية لا يقتضيه، لإمكان كون الاستدلال به باعتبار استلزامه لقول الإمام عليه السلام لاشتماله عليه.

عن الإجماع إخباراً عن قول الإمام عليه السلام، وهذا هو الذي يدل عليه كلام المفيد والمرتضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيدين ومن تأخر عنهم.

وأما اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بحيث يكشف عن صدور الحكم عن الإمام عليه السلام بقاعدة اللطف(١) ـ كما عن الشيخ رحمه الله ـ أو التقرير(٢) ـ كما عن بعض المتأخرين ـ أو بحكم العادة القاضية باستحالة توافقهم على الخطأ مع كمال بذل الوسع في فهم الحكم الصادر عن الإمام عليه السلام، فهذا(٣) ليس إجماعاً اصطلاحياً(٤)، إلا أن ينضم قول الإمام عليه السلام المكشوف عنه باتفاق هؤلاء إلى(٥) أقوالهم فيسمى المجموع إجماعاً، بناء على ما تقدم: من المسامحة في تسمية اتفاق جماعة مشتمل على قول الإمام عليه السلام إجماعاً وإن خرج عنه الكثير أو الأكثر. فالدليل في الحقيقة(٦) هو اتفاق من عدا

وبالجملة: تحديد مصطلحهم في ذلك في غاية الصعوبة، لاختلاف كلماتهم، كما لعله يتضح بما يأتي.

(١) سيأتي توضيحها من المصنف قدس سره.

(٢) لعل المراد به ما لو فرض تحقق الاتفاق بمرأى من الإمام عليه السلام مع تمكنه من الردع ولو بإيقاع الخلاف فلم يفعل، فإن مثل هذا الإجماع يكون كاشفاً عن رأيه عليه السلام.

(٣) جواب (أما) في قوله: «وأما اتفاق من عدا الإمام...».

(٤) يعني: لخروج قول الإمام عليه السلام عنه وإن كان مستلزماً له ومستكشفاً به. لكن عرفت الإشكال في تحديد المصطلح.

(٥) متعلق بقوله: «ينضم...».

(٦) يعني: في هذا النوع الأخير، وهو اتفاق من عدا الإمام عليه السلام بنحو يكشف

الإمامعليه السلام، والمدلول الحكم الصادر عنهعليه السلام، نظير كلام الإمامعليه السلام ومعناه.

فالنكتة في التعبير عن الدليل بالإجماع ـ مع توقفه على ملاحظة انضمام مذهب الإمامعليه السلام الذي هو المدلول إلى الكاشف عنه(١)، وتسمية المجموع دليلاً ـ : هو(٢) التحفظ على ما جرت عليه سيرة أهل الفن، من إرجاع كل دليل إلى أحد الأدلة المعروفة بين الفريقين، أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة(٣).

مسامحة أخرى في إطلاق الإجماع

وحاصل المسامحتين: إطلاق الإجماع على اتفاق طائفة يستحيل بحكم العادة خطؤهم، وعدم وصولهم إلى حكم الإمامعليه السلام.

والاطلاع على تعريفات الفريقين واستدلالات الخاصة وأكثر العامة على حجية الإجماع، يوجب القطع بخروج هذا الإطلاق عن المصطلح وبناؤه على المسامحة، لتنزيل وجود من خرج عن هذا الاتفاق منزلة عدمه،

عن قولهعليه السلام.

(١) وهو اتفاق الجماعة المذكورة، وهو متعلق بقوله: «انضمام».

(٢) خبر لقوله: «فالنكتة في التعبير...».

(٣) المسامحة الأولى بسبب عدم دخول قول الإمامعليه السلام فيه، والثانية بسبب عدم ابتنائه على اتفاق الكل بل يختص بالبعض.

لكن دعوى: أن المصطلح هو اتفاق جميع علماء العصر مع كون الإمامعليه السلام في ضمن المجمعين، مما لا مجال لها أصلاً، إذ لا موضوعية للعصر الواحد عندنا إلا بناءً على قاعدة اللطف أو نحوها، وهي مبنية على كون قول الإمامعليه السلام مستكشفاً بالإجماع لا في ضمنه.

كما قد عرفت من السيد والفاضلين قدست اسرارهم: من أن كل جماعة قلت أو كثرت علم دخول قول الإمام عليه السلام فيهم، فإجماعهم حجة.

ويكفيك في هذا: ما سيجيء من المحقق الثاني في تعليق الشرائع: من دعوى الإجماع على أن خروج الواحد من علماء العصر قادح في انعقاد الإجماع(١). مضافاً إلى ما عرفت: من إطباق الفريقين على تعريف الإجماع باتفاق الكل.

لا ضير في المسامحتين

ثم إن المسامحة من الجهة الأولى أو الثانية في إطلاق لفظ الإجماع على هذا من دون قرينة لا ضير فيها، لأن العبرة في الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل(٢).

نعم، لو كان نقل الإجماع المصطلح حجة عند الكل أو الأكثر كان إخفاء القرينة في الكلام الذي هو المرجع للغير تدليساً، أما لو لم يكن نقل الإجماع حجة، أو كان نقل مطلق الدليل القطعي(٣) حجة، لم يلزم تدليس أصلاً.

كلام صاحب المعالم والمناقشة فيه

ويظهر من ذلك: ما في كلام صاحب المعالم رحمه الله، حيث ـ إنه بعدما

---

(١) لا يبعد كونه بلحاظ عدم الحجية لا بلحاظ عدم تحقق الإجماع المصطلح، الذي يدعيه المصنف قدس سره.

(٢) لكن هذا مختص بما إذا كان المستدل في مقام بيان الوجه الذي اعتمده في فتواه، لا لإلزام الخصم بقوله، كما يظهر منهم في كثير من المقامات، إذ ظاهره حينئذٍ الاستدلال بما هو حجة عند الخصم.

(٣) يعني: الذي يحصل به القطع للناقل، وإن لم يحصل به القطع لغيره. لكن احتمال حجية ذلك في غاية البعد.

ذكر أن حجية الإجماع إنما هي لاشتماله على قول المعصوم، واستنهض بكلام المحقق الذي تقدم، واستجوده ـ قال:

والعجب من غفلة جمع من الأصحاب عن هذا الأصل، وتساهلهم في دعوى الإجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية، حتى جعلوه عبارة عن اتفاق جماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح، من دون نصب قرينة جلية، ولا دليل لهم على الحجية يعتد به انتهى.

وقد عرفت: أن مساهلتهم وتسامحهم في محله، بعد ما كان مناط حجية الإجماع الاصطلاحي موجوداً في اتفاق جماعة من الأصحاب(١).

وعدم تعبيرهم عن هذا الاتفاق بغير لفظ الإجماع، لما عرفت من التحفظ على عناوين الأدلة المعروفة بين الفريقين.

إذا عرفت ما ذكرنا، فنقول:

انحاء حكاية الإجماع

إن الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق، أو مضافاً إلى المسلمين، أو الشيعة، أو أهل الحق، أو غير ذلك مما يمكن أن يراد به دخول الإمام عليه السلام في المجمعين(٢).

وقد ينقله مضافاً إلى من عدا الإمام عليه السلام، كقوله: أجمع علماؤنا، أو

---

(١) إذ قد يحصل للناقل العلم منه، وذلك يكفي في استدلاله به لنفسه، لكن عرفت أنه خلاف ظاهرهم في مقام الاستدلال والخصام والنقض والإبرام. فلاحظ.

(٢) لا يبعد انصراف التعبير بالشيعة عن الإمام عليه السلام، ودخوله في القسم الثاني.

أصحابنـا، أو فقهاؤنا، أو فقهاء أهل البيت عليهم السلام، فإن ظاهر ذلك من عدا الإمـام عليه السلام، وإن كان إرادة العمـوم محتملة بمقتضى المعنـى اللغوي، لكنه مرجوح.

فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام عليه السلام فلا إشكال في عدم حجية نقلـه، لأنه لم ينقـل حجة، وإن(١) فـرض حصول العلـم للناقل بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام من جهة هذا الاتفاق، لأنه(٢) إنما نقل سبب العلم، ولم ينقـل المعلـوم وهو قول الإمام عليه السلام حتى يدخـل في نقل الحجة وحكاية السنة بخبر الواحد.

نعـم، لـو فـرض أن السـبب المنقول ممـا يسـتلزم عـادة موافقة قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل ظني معتبر حتى(٣) بالنسـبة إلينا، أمكن إثبات ذلك السـبب المحسـوس بخبر العادل، والانتقال منه إلى لازمه(٤). لكن سيجيء بيان الإشكال في تحقق ذلك.

وفي حكـم الإجمـاع المضـاف إلى مـن عـدا الإمـام عليه السلام: الإجمـاع المطلـق المذكـور في مقابل الخلاف، كما يقال: خرء الحيـوان الغير المأكول غـير الطـير نجس إجماعـاً، وإنما اختلفـوا في خرء الطير، أو يقـال: إن محل

---

(١) (إن) هنا وصلية.

(٢) تعليل لقوله: «فلا إشكال في عدم حجية نقله...».

(٣) متعلق بقوله: «معتبر» يعني: لو فرض كشفه عن وجود دليل معتبر حتى عندنا.

(٤) لحجية الخبر ـ كأكثر الأمارات ـ في لازم مدلوله.

الخلاف هو كذا، وأما كذا فحكمه كذا إجماعاً، فإن(١) معناه في مثل هذا كونه قولاً واحداً(٢).

وأضعف مما ذكرنا(٣): نقل عدم الخلاف(٤)، وأنه ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب، وشبه ذلك.

وإن أطلق(٥) الإجماع أو أضافه على وجه يظهر منه إرادة المعنى المصطلح المتقدم(٦) ولو مسامحة(٧)، لتنزيل وجود المخالف منزلة

---

(١) تعليل لقوله: «وفي حكم الإجماع المضاف...».

(٢) يعني: من دون تعرض لنقل قول الإمام عليه السلام: «لمناسبته لمقتضى السياق مع الخلاف، إذ ليس المراد بنقل الخلاف نقل قول الإمام عليه السلام في جملة المختلفين.

(٣) وهو ما سبق من نقل الإجماع بعد الخلاف الذي تقدم منه أنه غير ظاهر في نقل قول الإمام عليه السلام ومراده أن ما يأتي أبعد منه عن نقل قوله عليه السلام.

(٤) فإن الظاهر منه إرادة عدم الخلاف بين الأصحاب الذين من شأنهم اختلاف بعضهم مع بعض، لا مع الإمام عليه السلام.

(٥) عطف على قوله فيما سبق: «فإن أضاف الإجماع إلى من عدا الإمام...».

(٦) وهو المشتمل على نقل قول المعصوم عليه السلام بالتضمن.

(٧) إشارة إلى أنه لو فرض ظهور حال الناقل في نقله الإجماع المصطلح الراجع إلى اتفاق الكل وفي ضمنهم الإمام عليه السلام فلا يرفع اليد عنه بالعثور على مخالف في المسألة لإمكان حمل نقله على التسامح المبني على تنزيل المخالف منزلة العدم لوجود ملاك الحجية في الباقي وهو وجود قول الإمام عليه السلام.

أقول: كما يمكن حمله على ذلك، كذلك يمكن حمله على عدم أرادة المعنى المصطلح الراجع إلى نقل قول الإمام عليه السلام بالتضمن، بل يكون مراده نقل اتفاق جماعة حصل له من اتفاقهم العلم بقول الإمام عليه السلام، ولا مرجح للأول بعد فرض خروجها

العدم، لعدم قدحه في الحجية فظاهر الحكاية كونها حكاية للسنة ـ أعني: حكم الإمام عليه السلام ـ لما عرفت: من أن الإجماع الاصطلاحي متضمن لقول الإمام عليه السلام (١) فيدخل في الخبر والحديث، إلا أن مستند علم الحاكي بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

مستند العلم بقول الإمام عليه السلام أحد أمور:

١ـ الحس

أحدها: الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام عليه السلام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم، فيحصل له العلم بقول الإمام عليه السلام.

وهذا في غاية القلة، بل نعلم جزماً أنه لم يتفق لأحد من هؤلاء الحاكين للإجماع، كالشيخين والسيدين وغيرهما، ولذا صرح الشيخ في العدة في مقام الرد على السيد ـ حيث أنكر (٢) الإجماع من باب وجوب اللطف ـ : بأنه(٣) لولا قاعدة اللطف لم يمكن التوصل إلى معرفة موافقة الإمام للمجمعين.

٢ـ قاعدة اللطف

الثاني: قاعدة اللطف(٤)، على ما ذكره الشيخ في العدة وحكي القول به عن غيره من المتقدمين.

عدم صحة الاستناد إلى اللطف

ولا يخفى أن الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محله(٥)،

معاً عن المعنى المصطلح.

(١) تقدم الإشكال في ذلك.

(٢) يعني: السيد.

(٣) متعلق بقوله: «صرح الشيخ...».

(٤) سيأتي في مطاوي كلام المصنف قدس سره توضيحها.

(٥) وسيأتي في كلام السيد المرتضى قدس سره وجه الإشكال فيها.

فإذا علم استناد الحاكي إليه فلا وجه للاعتماد على حكايته، والمفروض أن إجماعات الشيخ كلها مستندة إلى هذه القاعدة، لما عرفت من كلامه المتقدم من العدة(١)، وستعرف منها ومن غيرها من كتبه.

عدم صحة دعوى مشاركة الشيخ للسيد في طريقة استكشاف قول الإمام عليه السلام

فدعوى مشاركته للسيد قدس سره في استكشاف قول الإمام عليه السلام من تتبع أقوال الأمة واختصاصه بطريق آخر مبني على وجوب (قاعدة اللطف)، غير ثابتة(٢) وإن ادعاها بعض، فإنه قدس سره قال في العدة ـ في حكم ما إذا اختلفت الأمة على قولين يكون أحد القولين قول الإمام عليه السلام على وجه لا يعرف بنفسه، والباقون كلهم على خلافه ـ:

كلام الشيخ في العدة رداً على طريقة السيد المرتضى

إنه متى اتفق ذلك، فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك، لأن الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف(٣)، ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور، أو إظهار من يبين الحق(٤) في تلك المسألة

---

(١) حيث ظهر منه أنه لولا قاعدة اللطف لامتنع التوصل إلى معرفة موافقة الامام عليه السلام للمجمعين.

(٢) خبر لقوله: «فدعوى مشاركته للسيد...».

(٣) هذا يقتضي الاكتفاء بكل دليل، ولا حاجة إلى كونه قطعياً، كما هو ظاهر صدر كلامه قدس سره. وحينئذ لا يكون الإجماع من الأدلة القطعية التي يرفع بها اليد عن الأدلة الظنية.

(٤) إن كان المراد من تبيين الحق تبيينه بصورة قطعية بنحو لا يقبل الرد، فهو غير واجب قطعاً، إذ لا إشكال في خلو كثير من المسائل عن الأدلة القطعية. وإن كان المراد من تبيينه مجرد وجود القائل به ولو كانت حجته ضعيفة بنظر الآخرين، فكونه

إلى أن قال:

وذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوي أخيراً: أنه يجوز أن يكون الحق عند الإمام عليه السلام والأقوال الأخر كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنا إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام يكون قد فاتنا من قبل أنفسنا، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّى إلينا الحق الذي كان عنده.

قال: وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأنا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بيناه، ومتى جوزنا انفراده بالقول وأنه لا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع. انتهى كلامه.

وذكر في موضع آخر من العدة: أن هذه الطريقة ـ يعني: طريقة السيد المتقدمة ـ غير مرضية عندي، لأنها تؤدي إلى أن لا يستدل بإجماع الطائفة أصلاً، لجواز أن يكون قول الإمام عليه السلام مخالفاً لها، ومع ذلك لا يجب عليه إظهار ما عنده، انتهى.

مقتضى اللطف غير ظاهر، فإن إزاحة العلة لا تتم بذلك، وإنما هو مبني على امتناع اجتماع الأمة على الخطأ، كما يدعيه العامة ويروون فيه النبوي: لا تجتمع أمتي على خطأ. ولم يثبت ذلك. مع أنه لو ثبت كفى احتمال خلاف الإمام عليه السلام لأنه من الأمة. هذا مع أنه على ذلك لا خصوصية لأهل العصر الواحد، بل يكفي في خدش الإجماع ـ حينئذ ـ خلاف من انقرض عصره، والظاهر منهم أن موضوع قاعدة اللطف أهل العصر الواحد، كما سيأتي من المصنف قدس سره.

نعم لو كان المدرك فيه النبوي المتقدم لم يبعد ظهوره في الاجتماع في كل عصر.

وأصرح من ذلك في انحصار طريق الإجماع عند الشيخ فيما ذكره من قاعدة اللطف: ما حكي عن بعض أنه حكاه من كتاب التهذيب للشيخ:

كلام الشيخ في تمهيد الأصول كذلك

أن سيدنا المرتضى قدس سره كان يذكر كثيراً: أنه لا يمتنع أن يكون هنا أمور كثيرة غير واصلة إلينا، علمها مودع عند الإمام عليه السلام وإن كتمها الناقلون، ولا يلزم مع ذلك سقوط التكليف عن الخلق(١)... إلى أن قال:

وقد اعترضنا على هذا في كتاب العدة في أصول الفقه، وقلنا: هذا الجواب صحيح لولا ما نستدل في أكثر الأحكام على صحته بإجماع الفرقة، فمتى جوزنا أن يكون قول الإمام عليه السلام خلافاً لقولهم ولا يجب ظهوره، جاز لقائل أن يقول: ما أنكرتم أن يكون قول الإمام عليه السلام خارجاً عن قول من تظاهر بالإمامة(٢) ومع هذا لا يجب عليه الظهور، لأنهم أتوا من قبل أنفسهم، فلا يمكننا الاحتجاج بإجماعهم أصلاً، انتهى.

فإن صريح هذا الكلام أن القادح في طريقة السيد منحصر في استلزامها رفع التمسك بالإجماع، ولا قادح فيها سوى ذلك، ولذا(٣) صرح في كتاب الغنية بأنها قوية تقتضيها الأصول، فلو كان لمعرفة الإجماع وجواز الاستدلال به طريق آخر غير قاعدة وجوب إظهار الحق عليه، لم يبق ما يقدح في طريقة السيد، لاعتراف الشيخ بصحتها لولا كونها

---

(١) يعني: سقوط التكليف الواقعي بسبب الجهل به، ولا يثبت إلا في حق من يعلم به.

(٢) يعني: تظاهر بكونه إمامياً.

(٣) تعليل لصحتها في نفسها لولا المحذور المذكور.

مانعة عن الاستدلال بالإجماع.

ظهور الاستناد إلى قاعدة اللطف من كلام جماعة:

ثم إن الاستناد إلى هذا الوجه ظاهر من كل من اشترط في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر(١)، كفخر الدين والشهيد والمحقق الثاني.

كلام فخر الدين في الإيضاح

قال في الإيضاح في مسألة ما يدخل في المبيع: «إن من عادة المجتهد إذا تغير اجتهاده إلى التردد أو الحكم بخلاف ما اختاره أولاً، لم يبطل ذكر الحكم الأول، بل يذكر ما أداه إليه اجتهاده ثانياً في موضع آخر، لبيان عدم انعقاد إجماع أهل عصر الاجتهاد الأول على خلافه(٢)، وعدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما(٣)، وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني

---

(١) لما عرفت من ابتناء قاعدة اللطف عند القائل بها على إجماع أهل العصر الواحد، ولا مجال لخصوصيتهم بالإضافة إلى الطرق الأخرى لمعرفة قول الإمام عليه السلام من الإجماع، لوضوح أن طريقة الحس مبنية على إجماع من يكون في ضمنهم الإمام عليه السلام ولو كانوا عشرة إذا علم بوجود الإمام فيهم وإن لم يعرف بشخصه، وطريقة التقرير مبنية على ظهور حال تقرير الإمام للقول في صحته ومطابقته لرأيه من دون فرق بين قول الجميع وقول البعض، في عصر واحد أو اكثر، وكذا طريقة الحدس الآتية، فانها مبنية على اتفاق جماعة يستلزم اتفاقهم عادة لقول الإمام من دون خصوصية لوحدة العصر.

(٢) فلو فرض إجماع من عدا الشخص المذكور من أهل عصر الاجتهاد الأول على مقتضى الفتوى الثانية لا يكون عدوله إليها وموافقتهم فيها موجباً لانعقاد الإجماع في ذلك العصر لفرض خلافه لهم حسب اجتهاده الأول.

(٣) أما عدم انعقاد إجماعهم على الفتوى الأولى فلفرض مخالفته لهم فيها. وأما عدم انعقاد إجماعهم على الفتوى الثانية لو فرض موافقتهم له فيها فلفرض

مبطل للأول، بل معارض لدليله مساوٍ له» انتهى.

وقد أكثر في الإيضاح من عدم الاعتبار بالخلاف، لانقراض عصر المخالف، وظاهره الانطباق على هذه الطريقة(١)، كما لا يخفى.

كلام الشهيد في الذكرى

وقال في الذكرى: «ظاهر العلماء المنع عن العمل بقول الميت، محتجين بأنه لا قول للميت، ولهذا ينعقد الإجماع على خلافه ميتاً».

كلام المحقق الثاني في حاشية الشرائع

واستدل المحقق الثاني في حاشية الشرائع على أنه لا قول للميت: بالإجماع على أن خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع، اعتداداً بقوله واعتباراً بخلافه، فإذا مات وانحصر أهل العصر في

خلافه فهم حسب اجتهاده الأول. وظاهره أنه يعتبر في انعقاد الإجماع وحدة اجتهاد المجمعين في العصر الواحد، بمعنى عدم وجود رأي لأحدهم على خلافه ولو في عصر سابق. لكنه لا يلتئم ظاهراً مع ما سبق من دليل قاعدة اللطف، كما يتضح بالتأمل.

هذا ولكن في بعض الحواشي حمل كلامه ﷺ على أن الوجه في عدم إبطاله للفتوى الأولى التنبيه على أن الفتوى الثانية ليست مستندة إلى دليل قطعي، بل هي مستندة إلى اجتهاد ظني، إذ لو كانت مستندة إلى دليل قطعي لكان اللازم عليه محو الفتوى الأولى للعلم بمخالفتها للواقع، فعدم محوها كاشف عن عدم انعقاد الإجماع على الفتوى الثانية، إذ لو انعقد الإجماع عليها كانت الفتوى الأولى مقطوعة البطلان فيلزم محوها.

ولعل هذا هو المناسب لقوله: «وأنه لم يحصل في الاجتهاد الثاني مبطل للأول...» وإن كان ربما يحمل على إرادة بيان وجه آخر لعدم محو الفتوى الأولى غير الوجه الأول، لا أنه متمم له.

(١) يعني: طريقة قاعدة اللطف المبنية على اتفاق أهل العصر الواحد.

المخالفين له انعقد وصار قوله غير منظور إليه، ولا يعتد به» انتهى.

كلام المحقق الداماد

وحكي عن بعض: أنه حكى عن المحقق الداماد، أنه ﷺ قال في بعض كلام له في تفسير «النعمة الباطنة»: «إن من فوائد الإمام عجل الله فرجه أن يكون مستنداً لحجية إجماع أهل الحل والعقد من العلماء على حكم من الأحكام إجماعاً بسيطاً في أحكامهم الإجماعية، وحجية إجماعهم المركب في أحكامهم الخلافية فإنه عجل الله فرجه لا ينفرد بقول، بل من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره وصاحب أمره، ويطابق قوله قوله، وإن لم يكن ممن نعلمه بعينه ونعرفه بشخصه». انتهى.

وكأنه لأجل مراعاة هذه الطريقة التجأ الشهيد في الذكرى إلى توجيه الإجماعات التي ادعاها جماعة في المسائل الخلافية مع وجود المخالف فيها: بإرادة غير المعنى الاصطلاحي من الوجوه التي حكاها عنه في المعالم(١)، ولو جامع الإجماع وجود الخلاف ولو من معلوم النسب لم يكن داع إلى التوجيهات المذكورة(٢)، مع بعدها أو أكثرها.

---

(١) مثل تسميتهم المشهور إجماعاً، أو عدم الظفر حين دعوى الإجماع بالمخالف أو بتأويل الخلاف بما يلائم الإجماع ـ وإن بعد ـ أو إرادتهم الإجماع على الرواية لا الفتوى.

(٢) لكن هذا إنما يدل على أن الإجماع في الاصطلاح هو اتفاق الكل لا اتفاق البعض، وهو أجنبي عما نحن بصدده من دعوى: أن ذلك مبني على قاعدة اللطف، ولاسيما مع أن الشهيد ـ على الظاهر ـ في مقام توجيه الخلاف ولو مع اختلاف

٣ـ الحدس

الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعي الإجماع: الحدس، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه(١)، وهذا على وجهين: أحدهما: أن يحصل الحدس الضروري من مبادئ محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، بحيث لو حصل لنا تلك الأخبار لحصل لنا العلم كما حصل له.

ثانيهما: أن يحصل الحدس له من إخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ، لكن ليس إخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول

العصر، وذلك لا يلائم قاعدة اللطف.

(١) المنسبق بدواً أن مراده من ذلك هو أنه لو انكشف الطريق لنا لوافقناه فيه، ولحصل لنا العلم منه كما حصل له، ومرجع التقسيم الآتي لهذا الوجه حينئذٍ إلى أن السبب المذكور المفروض كونه موجباً للعلم لنا وللناقل قد يكون لازماً عادياً وملحقاً بالحس لوضوحه وقد يكون سبباً اتفاقياً لا ينتقل منه إلى المطلوب كل أحد لعدم وضوح الملازمة بالنحو المذكور.

لكن هذا قد ينافيه قوله في الوجه الثاني من هذا القسم: «بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً» بناءً على ما هو الظاهر منه من رجوعه إلى المنفي ـ أعني قوله: «لكن ليس أخبارهم...» ـ لا إلى ما قبله.

ولأجل ذلك لا يبعد حمل قوله هنا: «لو علمنا به ما خطأناه...». على أن المراد أنه لو انكشف لنا الطريق الذي اعتمد عليه لم نجزم بخطئه. ويكون المراد من التقسيم لهذا الوجه أن ذلك قد يكون مع الجزم بصحته لو اطلعنا عليه، لكونه من اللوازم العادية التي لا تتخلف، وقد لا يكون كذلك، وإن حصل له منه العلم اتفاقاً.

الإمام عليه السلام(١)، بحيث لو حصل لنا لعلمنا بالمطابقة أيضاً.

الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ، بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع، علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد، واستظهرنا ذلك منهم في موارد أخر، وسيجيء جملة منها(٢).

إذا عرفت أن مستند خبر المخبر بالإجماع المتضمن للإخبار من الإمام عليه السلام لا يخلو من الأمور الثلاثة المتقدمة، وهي: السماع عن الإمام عليه السلام مع عدم معرفته بعينه، واستكشاف قوله من قاعدة (اللطف)، وحصول العلم من (الحدس)، وظهر لك أن الأول منها غير متحقق عادة لأحد من علمائنا المدعين للإجماع، وأن الثاني ليس طريقاً للعلم، فلا يسمع دعوى من استند إليه، فلم(٣) يبق مما يصلح أن يكون هو المستند في الإجماعات المتداولة على ألسنة ناقليها: إلا (الحدس).

وعرفت أن الحدس قد يستند إلى مبادئ محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الإمام عليه السلام، نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة، ونظير الحدس

---

(١) أشرنا إلى احتمال رجوعه إلى قوله: «أن يحصل له الحدس...» وعليه يكون قوله: «لكن ليس أخبارهم...» جملة معترضة بينهما. لكن عرفت أنه خلاف الظاهر، وأن الظاهر رجوعه إلى المنفي فهو تتمة لقوله: «لكن ليس أخبارهم...».

(٢) الذي سيجيء منه قدس سره التعرض للمقدمات الحدسية الخفية التي أوجبت نسبة الفتوى للأصحاب، لا للمقدمات التي اعتمدوا عليها في معرفة رأي الإمام عليه السلام ونسبة الفتوى له التي نحن بصددها هنا.

(٣) جواب الشرط في قوله: «إذا عرفت أن مستند...».

الحاصل لمن أخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته آثارهما المحسوسة الموجبة للانتقال إليهما بحكم العادة، أو إلى مبادئ(١) محسوسة موجبة لعلم المدعي بمطابقة قول الإمام عليه السلام من دون ملازمة عادية، وقد يستند(٢) إلى اجتهادات وأنظار.

وحيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير من الحدس(٣)، بل ولا المستند إلى الوجه الثاني(٤)، ولم يكن هناك ما يعلم به كون الإخبار مستنداً إلى القسم الأول(٥) من الحدس، وجب التوقف في العمل بنقل الإجماع، كسائر الأخبار المعلوم استنادها إلى الحدس المردد بين الوجوه المذكورة.

فإن قلت: ظاهر لفظ (الإجماع) اتفاق الكل، فإذا أخبر الشخص بالإجماع فقد أخبر باتفاق الكل، ومن المعلوم أن حصول العلم بالحكم

---

(١) عطف على: «مبادٍ محسوسة» في قوله: «قد يستند إلى مبادٍ محسوسة».

(٢) عطف على قوله: «قد يستند إلى مبادٍ محسوسة...».

(٣) لما تقدم في المقدمة الأولى من عدم الدليل على حجية الخبر الحدسي لغير من يجب عليه تقليد المخبر.

(٤) وهو المستند إلى إخبار جماعة علم بصدق خبرهم بشخصه من دون أن يكون قول الإمام ملزوماً عادياً لخبرهم، ولا يعلم باتفاقنا معه في حصول العلم من السبب المذكور. والوجه في عدم حجية الخبر المستند إلى الوجه المذكور ما سبق من قصور دليل حجية خبر الواحد عن الخبر الحدسي.

(٥) ظاهره الجزم بحجية الخبر فيه، قياساً على مثل الشجاعة والعدالة مما ينتقل إليه حدساً من طريق الآثار المحسوسة والملزومة عادة لها، وهو غير بعيد.

من اتفاق الكل كالضروري، فحدس المخبر مستند إلى مباد محسوسة(١) ملزومة لمطابقة قول الإمام عليه السلام عادة، فإما أن يجعل الحجة نفس ما استفاده من الاتفاق(٢) نظير الإخبار بالعدالة، وإما أن يجعل الحجة إخباره بنفس الاتفاق المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام، ويكون نفس المخبر به ـ حينئذ ـ محسوساً(٣)، نظير إخبار الشخص بأمور تستلزم العدالة والشجاعة عادة.

كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية

وقد أشار إلى الوجهين بعض السادة الأجلة(٤) في شرحه على الوافية، فإنه قدس سره لما اعترض على نفسه: بأن المعتبر من الأخبار ما استند إلى إحدى الحواس، والمخبر بالإجماع إنما رجع إلى بذل الجهد(٥)، ومجرد الشك في دخول مثل ذلك في الخبر يقتضي منعه، أجاب عن(٦) ذلك:

بأن المخبر هنا أيضاً يرجع إلى السمع فيما يخبر عن العلماء وإن(٧)

(١) كما هو الحال في القسم الأول من الحدس الذي تقدم من المصنف قدس سره قبول الخبر فيه.

(٢) وهو قول الإمام عليه السلام الذي استفاده من اتفاقهم بالملازمة العادية.

(٣) ويكون الانتقال منه إلى قول الإمام بالملازمة بنظر السامع، حيث إن الأمارة حجة في لازم مدلولها.

(٤) حكي عن المحقق الأعرجي صاحب المحصول قدس سره.

(٥) لا يبعد أن يكون المراد بذل الجهد في تحصيل قول الإمام عليه السلام بسبب إجماع الأصحاب والاطلاع على أقوالهم.

(٦) جواب «لما» في قوله: «فإنه قدس سره لما اعترض».

(٧) «إن» هنا وصلية.

جاء العلم بمقالة المعصوم من مراعاة أمر آخر، كوجوب اللطف وغيره.

ثـم أورد: بـأن المدار في حجيـة الإجمـاع عـلى مقالـة المعصوم عليه السلام، فالإخبار إنما هو بها، ولا يرجع إلى سمع(١).

فأجاب عن ذلك:

أولاً: بـأن(٢) مدار الحجية وإن كان ذلك(٣)، لكن اسـتلزام اتفاق كلمـة العلـماء لمقالة المعصوم عليه السلام معلوم لكل أحـد لا يحتاج فيه إلى النقل، وإنـما الغرض من النقـل ثبوت الاتفاق، فبعـد اعتبار خـبر الناقل لوثاقته ورجوعـه في حكايـة الاتفاق إلى الحـس، كان الاتفاق معلومـاً(٤)، ومتى ثبت ذلك كشف عن مقالة المعصوم، للملازمة المعلومة لكل أحد.

وثانيـاً: أن الرجـوع في حكاية الإجمـاع إلى نقل مقالـة المعصوم عليه السلام لرجـوع الناقل في ذلك إلى الحس، باعتبـار أن الاتفاق من آثارها(٥)، ولا

---

(١) يعنـي: ولا يرجـع الإخبـار بمقالـة المعصـوم إلى سـمع وحـس، بل إلى الحدس.

(٢) مرجـع هـذا الوجـه إلى دعوى قبول الخبر في الـلازم ـ وهو الاتفاق ـ ثم الانتقـال منـه إلى الملزوم وهو رأي الامام عليه السلام، لما أشرنا إليـه من حجية الأمارات في لوازم مدلولها، أما الوجه الثاني فهو راجع إلى دعوى قبول الخبر في الملزوم، وهو قول الإمام عليه السلام لأجل اسـتناده إلى اللوازم العادية المحسوسـة فيكون ملحقاً بالمحسوس، نظير الإخبار بالشجاعة والعدالة وغيرهما.

(٣) وهو نقل مقالة المعصوم عليه السلام.

(٤) يعني: بمنزلة المعلوم بعد فرض حجية الخبر فيه.

(٥) يعني: من آثار مقالة المعصوم عليه السلام.

كلام في اعتبار مثل ذلك، كما في الإخبار بالإيمان والفسق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات، وإنما لا يرجع إلى الإخبار في العقليات المحضة، فإنه لا يعول عليها وإن جاء بها ألف من الثقات حتى يدرك مثل ما أدركوا.

ثم أورد على ذلك: بأنه يلزم من ذلك الرجوع إلى المجتهد(١)، لأنه وإن لم يرجع إلى الحس في نفس الأحكام، إلا أنه رجع في لوازمها وآثارها إليه، وهي أدلتها السمعية، فيكون رواية(٢)، فلم يقبل إذا جاء به الثقة.

وأجاب: بأنه إنما يكفي الرجوع إلى الحس في الآثار إذا كانت الآثار مستلزمة له عادة. وبالجملة إذا أفادت اليقين، كما في آثار الملكات(٣) وآثار مقالة الرئيس وهي مقالة رعيته، وهذا بخلاف ما يستنهضه المجتهد من الدليل على الحكم(٤).

ثم قال: «على أن التحقيق في الجواب عن السؤال الأول(٥) هو

---

(١) يعني: فتكون فتواه حجة في حق المجتهد الآخر، لرجوع فتواه إلى الإخبار عن الحكم الشرعي الذي هو قول الإمام عليه السلام.

(٢) يعني: فتكون فتواه رواية، بلحاظ تضمنها الإخبار عن رأي الإمام عليه السلام كسائر الروايات.

(٣) كالشجاعة والعدالة والكرم إذا كان المستند آثارها التي هي لازمة لها عادة بحيث لا تتخلف.

(٤) لابتنائه على مقدمات حدسية نظرية خفية الإيصال.

(٥) وهو ما تضمن الإشكال بأن المدار في الحجية على نقل قول المعصوم، والمفروض عدم كونه حسياً، بل حدسياً.

الوجه الأول(١)، وعليه فلا أثر لهذا السؤال(٢)» انتهى.

المناقشة فيما أفاده السيد الكاظمي

قلت: إن الظاهر من الإجماع اتفاق أهل عصر واحد، لا جميع الأعصار كما يظهر من تعاريفهم وسائر كلماتهم(٣). ومن المعلوم أن إجماع أهل عصر واحد مع قطع النظر عن موافقة أهالي الأعصار المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، ولذا قد يتخلف، لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم أو أكثرهم. نعم يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لا نقول بجريانه في المقام، كما قرر في محله.

مع أن علماء العصر إذا كثروا كما في الأعصار السابقة يتعذر أو يتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر، إلا إذا كان

---

(١) وهو الراجع إلى حجية الإخبار بالاتفاق، ويكون الانتقال منه إلى الملزوم - وهو قول الإمام عليه السلام - من وظيفتنا لحجية الأمارات في لوازم مدلولها وملزوماته.

(٢) لوضوح أن المجتهد إذا أفتى فقد أخبر بنفس قول الإمام عليه السلام الذي وصل إليه بالحدس، فلا يكون خبره حجة، وإذا أخبر بالدليل الاجتهادي الذي يستلزم بنظره الحكم فهو غير لازم عندنا لقول الإمام عليه السلام حتى ننتقل منه إليه، بخلاف مثل نقل الاتفاق من اللوازم العادية التي يدرك كل واحد لزومها لقوله عليه السلام.

(٣) كما سبق منه قدس سره وسبق منا الإشكال في تحديد مصطلحهم. نعم لو فرض كون مراد الحاكي للإجماع نقل آراء العلماء في جميع الأعصار فهو وإن أوجب العلم بقول الإمام عليه السلام عادة، إلا أنه يتعذر الاطلاع على آراء الكل من طريق الحس. وعليه يبتني ما يأتي من المصنف قدس سره بقوله: «وكيف كان فإذا ادعى...».

العلماء في عصر قليلين يمكن الإحاطة برأيهم في المسألة فيدعى الإجماع. إلا أن مثل هذا الأمر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم عليه السلام(١).

فالمحسوس المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام مستحيل التحقق للناقل، والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة.

محامل دعوى إجماع الكل:

وكيف كان: فإذا ادعى الناقل الإجماع خصوصاً إذا كان ظاهره اتفاق جميع علماء الأعصار أو أكثرهم إلا من شذ، كما هو الغالب في إجماعات مثل الفاضلين والشهيدين(٢) انحصر محمله بوجوه:

١- أن يراد اتفاق المعروفين

أحدها: أن يراد به اتفاق المعروفين بالفتوى، دون كل قابل للفتوى من أهل عصره، أو مطلقاً.

٢- أن يستفاد إجماع الكل من اتفاق المعروفين

الثاني: أن يريد إجماع الكل، ويستفيد ذلك من اتفاق المعروفين من أهل عصره.

وهذه الاستفادة ليست ضرورية وإن كانت قد تحصل، لأن اتفاق أهل عصره فضلاً عن المعروفين منهم لا يستلزم عادة اتفاق غيرهم ومن

---

(١) إلا بناء على قاعدة اللطف التي سبق المنع منها، والظاهر جريان ذلك حتى إذا كثر العلماء في العصر الواحد. ومن ثم كان الظاهر رجوع هذا الوجه للوجه الأول، ولا يصلح لأن يكون وجهاً آخر في قباله، غاية الأمر أنه يتضمن زيادة على الوجه الأول التنبيه على امتناع الاطلاع على آراء جميع أهل العصر الواحد عن طريق الحس مع كثرتهم.

(٢) تقدم منه قدس سره أن الشهيد الأول قدس سره يظهر منه الجري في دعوى الإجماع على قاعدة اللطف ومقتضى ذلك حمل الإجماع في كلامه على اتفاق علماء عصر واحد.

قبلهم(١)، خصوصاً بعد ملاحظة التخلف في كثير من الموارد لا يسع هذه الرسالة لذكر معشارها. ولو فرض حصوله للمخبر كان من باب الحدس الحاصل عما لا يوجب العلم عادة. نعم هو أمارة ظنية على ذلك، لأن الغالب في الاتفاقيات عند أهل عصر كونه من الاتفاقيات عند من تقدمهم(٢). وقد يحصل العلم بضميمة أمارات أخر، لكن الكلام في كون الاتفاق مستنداً إلى الحس أو إلى حدس لازم عادة للعلم(٣).

وألحق بذلك: ما إذا علم اتفاق الكل من اتفاق جماعة لحسن ظنه بهم(٤)، كما ذكره في أوائل المعتبر، حيث قال: «ومن المقلدة من لو طالبته بدليل المسألة ادعى الإجماع، لوجوده في كتب الثلاثة قدست أسرارهم، وهو جهل إن لم يكن تجاهلاً».

فإن في توصيف(٥) المدعي بكونه مقلداً مع أنا نعلم أنه لا يدعي

---

(١) عطف تفسير على قوله: «غيرهم».

(٢) الغلبة المذكورة غير ظاهرة المأخذ، إذ كثيراً ما تختلف الأقوال انتشاراً حسب اختلاف العصور.

(٣) لا يبعد أن يكون مراده: أن الذي ينفع ويوجب قبول قول مدعي اتفاق الكل ـ الذي هو ملازم عادة لقول الإمام عليه السلام ـ هو إحراز استناده في نقله إلى الحس أو الحدس القريب منه، ولا طريق لإحراز ذلك، ولا يكفي في قبوله استناده فيه إلى مقدمات وأمارات توجب له العلم بشخصه اتفاقاً.

(٤) فيستكشف من اتفاقهم موافقة غيرهم لهم.

(٥) يعني: أن ظاهر كلام المحقق في المعتبر أن توصيف الشخص المذكور بكونه مقلداً ليس لمتابعته الغير في نقل الإجماع ـ حيث يعلم بأنه بنفسه قاطع بحصول

الإجماع إلا عن علم، إشارة إلى استناده في دعواه إلى حسن الظن بهم وأن جزمه في غير محله، فافهم.

٣ـ أن يستفاد إجماع الكل من اتفاقهم على أمر من الأمور

الثالث: أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل، أو بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص، أو بخبر معتبر عند عدم وجدان المعارض، أو اتفاقهم على مسألة أصولية نقلية، أو عقلية، يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة(١)، وغير ذلك من الأمور المتفق عليها التي يلزم باعتقاد المدعي من القول بها مع فرض عدم المعارض(٢) القول بالحكم المعين في المسألة.

ومن المعلوم: أن نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم تنشأ إلا من مقدمتين أثبتهما المدعي باجتهاده:

إحداهما: كون ذلك الأمر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع(٣).

والثانية: انتفاء المانع والمعارض. ومن المعلوم أن الاستناد إلى الخبر

الإجماع ـ بل لاعتقاده بحصول الإجماع بسبب اتفاق الكتب المشار إليها على الحكم، فالناشئ من التقليد هو تحصيله الإجماع لا نقله له.

(١) مراده الاستلزام بنظر ناقل الإجماع لا واقعاً.

(٢) فاعل لقوله: «يلزم» في قوله: «التي يلزم باعتقاد المدعي...».

(٣) إذ قد تكون المسألة المدعى فيها الإجماع بنظر غير ناقل الإجماع خارجة موضوعاً عن ذلك الأمر المتفق عليه، وإن كان ناقل الإجماع يرى دخولها فيه.

المستند إلى ذلك غير جائز عند أحد من العاملين بخبر الواحد(١).

ثم إن الظاهر أن الإجماعات المتعارضة من شخص واحد أو من معاصرين أو متقاربي العصر، ورجوع المدعي عن الفتوى التي ادعى الإجماع فيها، ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي، وفي مسائل قد اشتهر خلافها بعد المدعي، بل في زمانه، بل في ما قبله، كل ذلك(٢) مبني على الاستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه.

ذكر موارد تدل على الوجه الأخير

ولا بأس بذكر بعض الموارد صرح المدعي بنفسه أو غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك.

فمن ذلك: ما وجه المحقق به دعوى المرتضى والمفيد أن من مذهبنا جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المائعات قال:

كلام المحقق في المسائل المصرية

وأما قول السائل: كيف أضاف المفيد والسيد ذلك إلى مذهبنا ولا نص فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف: أنه إنما أضاف ذلك إلى مذهبنا، لأن من أصلنا العمل بالأصل ما لم يثبت الناقل، وليس في الشرع ما يمنع الإزالة بغير الماء من المائعات، ثم قال:

وأما المفيد، فإنه ادعى في مسائل الخلاف: أن ذلك مروي عن الأئمة عليهم السلام» انتهى.

---

(١) لما سبق من اختصاص أدلة الحجية بالخبر الحسي أو الحدسي القريب من الحس بسبب كون المقدمات حسية ملازمة للنتيجة عادة، دون مثل ذلك.

(٢) جملة خبر (أن) في قوله: «الظاهر أن الإجماعات».

فظهر(١) من ذلك: أن نسبة السيدﷺ الحكم المذكور إلى مذهبنا من جهة الأصل(٢).

ومن ذلك: ما عن الشيخ في الخلاف، حيث إنه ذكر فيما إذا بان فسق الشاهدين بما يوجب القتل، بعد القتل(٣): بأنه يسقط القود(٤) وتكون الدية من بيت المال. قال:

كلام الشيخ الطوسي في الخلاف

دليلنا إجماع الفرقة، فإنهم رووا: أن ما أخطأت القضاة ففي بيت مال المسلمين» انتهى.

فعلل انعقاد الإجماع بوجود الرواية عند الأصحاب.

---

(١) كما ظهر أن نسبة المفيدﷺ الحكم إلى مذهبنا ناشٍ من جهة وجود الرواية الدالة بنظره عليه.

(٢) مع أن الأصل في المقام يقتضي عدم زوال النجاسة بغير الماء، لا زوالها به.

(٣) قوله: «بما يوجب» متعلق بقوله: «الشاهد» وقوله: «بعد القتل» متعلق بقوله: «بان فسق...».

(٤) متعلق بقوله: «ذكر...»، وكان الأولى حذف الباء في «بأنه...».

وكيف كان فالمراد أن القود يسقط عن الشاهدين والقاضي والمنفذ لحكم القاضي في المشهود عليه.

ووجه سقوطه واضح، لعدم العمد من الأخيرين، والشاهدان لم يثبت تعمدهما، فإن فسقهما لا يستلزم كذبهما في الشهادة. ثم إنه ربما يدعى أن مقتضى القود إنما يثبت في حق الأخير ـ وهو المنفذ ـ دون القاضي والشاهدين، لعدم تحقق القتل منهم، فالسقوط في حقه لا غير، أما في حقهم فلا مقتضى للقود حتى يتصور السقوط.

وقال بعد ذلك، فيما إذا تعددت الشهود في من أعتقه المريض وعين كل غير ما عينه الآخر ،ولم يف الثلث بالجميع: إنه يخرج السابق بالقرعة، قال: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، فإنهم أجمعوا على أن كل أمر مجهول فيه القرعة» انتهى.

كلام المفيد في الفصول المختارة

ومن الثاني(١): ما عن المفيد في فصوله، حيث إنه سئل عن الدليل على أن المطلقة ثلاثاً في مجلس واحد يقع منها واحدة؟ فقال:

الدلالة على ذلك من كتاب الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ وإجماع المسلمين، ثم استدل من الكتاب بظاهر قوله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ﴾، ثم بين وجه الدلالة، ومن السنة قوله ﷺ: «كل ما لم يكن على أمرنا هذا فهو رد»، وقال: «ما وافق الكتاب فخذوه، وما لم يوافقه فاطرحوه»، وقد بينا أن المرة لا تكون مرتين أبداً وأن الواحدة لا تكون ثلاثاً، فأوجب السنة إبطال طلاق الثلاث.

وأما إجماع الأمة، فهم مطبقون على أن ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، وقد تقدم وصف خلاف الطلاق بالكتاب والسنة، فحصل الإجماع على إبطاله. انتهى.

وحكي عن الحلي في السرائر الاستدلال بمثل هذا.

ومن ذلك: الإجماع الذي ادعاه الحلي على المضايقة في قضاء

---

(١) في بعض النسخ المطبوعة: «ومن الأول».

ولعل الأنسب أن يقول: ومن ذلك. لأن ما يأتي من سنخ ما سبق، والجميع من صغريات الوجه الثالث.

الفوائت في رسالته المسماة بخلاصة الاستدلال حيث قال:

كلام الحلي في خلاصة الاستدلال

أطبقت عليه الإمامية(١) خلفاً عن سلف وعصراً بعد عصر، وأجمعت على العمل به، ولا يعتد بخلاف نفر يسير من الخراسانيين، فإن ابني بابويه، والأشعريين، كسعد بن عبد الله صاحب كتاب الرحمة، وسعد ابن سعد، ومحمد بن علي بن محبوب صاحب كتاب نوادر الحكمة، والقميين أجمع، كعلي بن إبراهيم بن هاشم، ومحمد بن الحسن بن الوليد، عاملون بأخبار المضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته، وحفظتهم، الصدوق ذكر ذلك في كتاب من لا يحضره الفقيه، وخريت هذه الصناعة ورئيس الأعاجم الشيخ أبو جعفر الطوسي مودع أخبار المضايقة في كتبه، مفت بها، والمخالف إذا علم باسمه ونسبه لم يضر خلافه» انتهى.

المناقشة في كلام الحلي

ولا يخفى: أن إخباره بإجماع العلماء على الفتوى بالمضايقة مبني على الحدس والاجتهاد من وجوه:

أحدها: دلالة ذكر الخبر على عمل الذاكر به. وهذا وإن كان غالبياً إلا أنه لا يوجب القطع، لمشاهدة التخلف كثيراً.

الثاني: تمامية دلالة تلك الأخبار عند أولئك على الوجوب، إذ لعلهم فهموا منها بالقرائن الخارجية تأكد الاستحباب.

الثالث: كون رواة تلك الروايات موثوقاً بهم عند أولئك(٢)، لأن وثوق الحلي بالرواة لا يدل على وثوق أولئك.

---

(١) يعني: على القول بالمضايقة.

(٢) الظاهر، رجوع هذا الوجه إلى الأول.

مـع أن الحلي لا يـرى جواز العمل بأخبار الآحـاد وإن كانوا ثقات، والمفتـي إذا اسـتند فتواه إلى خـبر الواحد، لا يوجب اجتـماع أمثاله القطع بالواقع(١)، خصوصاً لمن يخطئ العمل بأخبار الآحاد.

وبالجملـة: فكيـف يمكن أن يقـال: إن مثل هذا الإجمـاع إخبار عن قـول الإمامعليه السلام، فيدخـل في الخبر الواحـد؟ مع أنه في الحقيقـة اعتماد على اجتهـادات الحـلي، مـع وضوح فسـاد بعضها، فـإن كثيراً ممن ذكـر أخبار المضايقـة قـد ذكـر أخبار المواسـعة أيضـاً، وأن المفتي إذا علم اسـتناده إلى مدرك لا يصلح للركون إليه من جهة الدلالة أو المعارضة لا يؤثر فتواه في الكشف عن قول الإمامعليه السلام.

وأوضح حالاً في عدم جواز الاعتماد: ما ادعاه الحلي من الإجماع على وجوب فطرة الزوجة ولو كانت ناشزة على الزوج، ورده المحقق بأن أحداً من علماء الإسلام لم يذهب إلى ذلك.

فـإن الظاهـر أن الحلي إنـما اعتمد في استكشـاف أقـوال العلماء على تدوينهم للروايات الدالة بإطلاقها على وجوب فطرة الزوجة على الزوج، متخيلاً أن الحكم ـعلق على الزوجة من حيث هي زوجة، ولم يتفطن لكون الحكم من حيث الـ يلولة، أو وجوب الإنفاق.

---

(١) يعني: بنحو يصح معه نسبة الحكم للإمامعليه السلام والإخبار عنه به.

اللهـم إلا أن يقـال: لا يظهر من الحلي كونـه في هذا المقام، ولعله في مقام بيان وضوح الحكم عند الأصحاب لا غير، من دون تعرض لنقل قول الإمامعليه السلام. وكذا حال بعض ما سبق من كلماتهم.

فكيف يجوز الاعتماد في مثله على الأخبار بالاتفاق الكاشف عن قول الإمام عليه السلام، ويقال: إنها سنة محكية؟!

وما أبعد ما بين ما استند إليه الحلي في هذا المقام وبين ما ذكره المحقق في بعض كلماته المحكية، حيث قال:

كلام المحقق في المسائل العزية

إن الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام، لا يقتضي الإجماع على ذلك الفرد، لأن المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوما من القصد، لأن الإجماع مأخوذ من قولهم: «أجمع على كذا» إذا عزم عليه(١)، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلا من علم منه القصد إليه(٢). كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل

---

(١) هذا غير ظاهر، إذ قد يكون الإجماع هنا بمعنى الاتفاق، بل لعله الظاهر منه، ولذا لا يضاف إلا إلى الجماعة. نعم الاتفاق أيضاً موقوف على القصد، كالعزم.

(٢) وأما دعوى ظهور الإطلاق في كلامهم في قصدهم لعموم الحكم حتى للفرد الذي هو محل الكلام، فهي لو تمت لا تنفع في المقام، لأن حجية الظواهر مختصة بما إذا كان المطلوب بها العمل، ومن الظاهر أنه لا يترتب هنا أثر عملي لإطلاق كلامهم، لعدم حجية رأيهم على غيرهم، وإنما يقصد من الاطلاع على اتفاقهم: تحصيل العلم بقول الإمام عليه السلام، ومجرد ظهور كلامهم لا يوجب حصول العلم بقوله عليه السلام. بل لابد فيه من العلم بقصدهم وإرادتهم للعموم بنحو يشمل الفرد الذي هو محل الكلام.

نعم قد يكون إطلاق معقد الإجماع موجباً للقطع بإرادتهم العموم وثبوته شرعاً، لتطابقهم على التعبير به مع بعض القرائن الأخرى، ويكون الكلام في إرادة الفرد الخاص ناشئ من شبهة لبعض الأشخاص، فمع ظهور اندفاعها يعلم بعموم الحكم له. ولا ضابط لذلك.

مذهبهم لدلالة عموم القرآن وإن كانوا قائلين به(١)»، انتهى كلامه.

كلام الشهيد في الذكرى

وهو في غاية المتانة. لكنك عرفت ما وقع من جماعة من المسامحة في إطلاق لفظ الإجماع، وقد حكى في المعالم عن الشهيد: أنه أول كثيراً من الإجماعات لأجل مشاهدة المخالف في مواردها بإرادة(٢) الشهرة، أو بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الإجماع، أو بتأويل الخلاف على وجه لا ينافي الإجماع، أو بإرادة الإجماع على الرواية وتدوينها في كتب الحديث، انتهى.

كلام المحدث المجلسي في البحار

وعن المحدث المجلسي ﷺ في كتاب الصلاة من البحار بعد ذكر معنى الإجماع ووجه حجيته عند الأصحاب:

إنهم لما رجعوا إلى الفقه كأنهم نسوا ما ذكروه في الأصول، ثم أخذ في الطعن على إجماعاتهم إلى أن قال: «فيغلب على الظن أن مصطلحهم في الفروع غير ما جروا عليه في الأصول» انتهى.

المناقشة في ما أفاده الشهيد والمجلسي

والتحقيق: أنه لا حاجة إلى ارتكاب التأويل في لفظ (الإجماع) بما ذكره الشهيد، ولا إلى ما ذكره المحدث المذكور ﷺ، من تغاير مصطلحهم في الفروع والأصول، بل الحق: أن دعواهم للإجماع في الفروع مبني على استكشاف الآراء، ورأي الإمام عليه السلام(٣)، إما من حسن الظن بجماعة

---

(١) يعني: بجواز الرجوع للعموم القرآني. وإنما لا نعلم بمذهبهم مع ذلك لاحتمال غفلتهم عن مقتضى العموم أو وجود المخصص بنظرهم، أو نحو ذلك.

(٢) متعلق بقوله: «أوّل...».

(٣) لا يبعد كون مراد كثيرين من نقلة الإجماع بيان وضوح الحكم عند

من السلف، أو من أمور تستلزم باجتهادهم إفتاء العلماء بذلك وصدور الحكم عن الإمام عليه السلام أيضاً.

وليس في هذا مخالفة لظاهر لفظ (الإجماع) حتى يحتاج إلى القرينة(١)، ولا تدليس، لأن دعوى الإجماع ليس لأجل اعتماد الغير عليه وجعله دليلاً يستريح إليه في المسألة(٢).

نعم، قد يوجب التدليس من جهة نسبة الفتوى إلى العلماء، الظاهرة(٣) في وجدانها في كلماتهم، لكنه يندفع بأدنى تتبع في الفقه، ليظهر أن مبنى ذلك على استنباط المذهب(٤)، لا على وجدانه مأثوراً.

الأصحاب، من دون تعرض منهم لنقل قول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين، كما يظهر من بعض كلماتهم السابقة وغيرها.

(١) فإن ظاهر لفظ الإجماع هو اتفاق الكل ـ كما سبق ـ والمفروض إرادته هنا وإن لم يكن نقله مبتنياً على الحس، بل الحدس الناشىء من المقدمات التي ذكرها المصنف قدس سره. ثم إنه لو فرض مخالفته لظاهر لفظ الإجماع فلا وجه لاحتياجه إلى القرينة بناء على ما سبق منه قدس سره، ويأتي هنا من عدم ترتب الأثر على النقل المذكور، فلا يلزم التدليس.

(٢) سبق منه قدس سره دعوى ذلك، وسبق منا أن ظاهرهم في كثير من الموارد ذكر الاجماع لإلزام الخصم به، والاستدلال به عليه، وهو مناسب لسوقه دليلاً في المسألة.

(٣) لكن مع فرض عدم الأثر العملي لذلك فلا محذور فيه، فإن إرادة الخبر الحدسي وإن كانت خلاف ظاهر كلام الناقل، إلا أنه لا بأس بإرادة خلاف ظاهر الكلام مع فرض عدم ترتب الأثر عليه.

(٤) يعني: بطريق الحدس.

والحاصل: أن المتتبع في الإجماعات المنقولة يحصل له القطع من تراكم أمارات كثيرة، باستناد دعوى الناقلين للإجماع خصوصاً إذا أرادوا به اتفاق علماء جميع الأعصار، كما هو الغالب في إجماعات المتأخرين إلى الحدس الحاصل من حسن الظن بجماعة ممن تقدم على الناقل، أو من الانتقال من الملزوم إلى لازمه(١)، مع ثبوت الملازمة باجتهاد الناقل واعتقاده.

وعلى هذا ينزل الإجماعات المتخالفة من العلماء مع اتحاد العصر أو تقارب العصرين، وعدم المبالاة كثيراً بإجماع الغير(٢) والخروج عنه للدليل، وكذا دعوى الإجماع مع وجود المخالف، فإن ما ذكرنا في مبنى الإجماع من أصح المحامل لهذه الأمور المنافية لبناء دعوى الإجماع على تتبع الفتاوى في خصوص المسألة.

وذكر المحقق السبزواري في الذخيرة، بعد بيان تعسر العلم بالإجماع:

كلام المحقق السبزواري في الذخيرة

أن مرادهم بالإجماعات المنقولة في كثير من المسائل بل في أكثرها، لا يكون محمولاً على معناه الظاهر، بل إما يرجع إلى اجتهاد من الناقل

---

(١) كالانتقال من الاتفاق على العموم، أو الأصل إلى الفتوى بمضمونهما في الموارد الخاصة، كما سبق في الوجه الثالث لبيان محامل نقلة الإجماع.

(٢) الظاهر أن مراده الإجماع المنقول من الغير.

يعني: أن عدم الاعتداد به في مقام الفتوى ممن يطلع عليه شاهد بالمفروغية عن عدم ابتناء نقل الإجماع على تتبع فتاوى الفقهاء في المسألة، وإلا كان ذلك مما يوجب الوثوق بالحكم بل العلم به مع كثرتهم، لملازمته عادة لقول الإمام عليه السلام، فلا وجه لعدم الاعتناء به في مقام الفتوى. فلاحظ.

مؤد بحسب مواد القرائن والأمارات التي اعتبرها إلى أن المعصوم عليه السلام موافق في هذا الحكم، أو مرادهم الشهرة(١)، أو اتفاق أصحاب الكتب المشهورة، أو غير ذلك من المعاني المحتملة».

ثم قال بعد كلام له: «والذي ظهر لي من تتبع كلام المتأخرين، أنهم كانوا ينظرون إلى كتب الفتاوى الموجودة عندهم في حال التأليف، فإذا رأوا اتفاقهم على حكم قالوا: إنه إجماعي، ثم إذا اطلعوا على تصنيف آخر خالف مؤلفه الحكم المذكور، رجعوا عن الدعوى المذكورة، ويرشد إلى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها» انتهى.

حاصل الكلام في المسألة

وحاصل الكلام من أول ما ذكرنا إلى هنا: أن الناقل للإجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام عليه السلام الذي هو داخل في المجمعين، فلا إشكال في حجيته وفي إلحاقه بالخبر الواحد، إذ لا يشترط في حجيته معرفة الإمام عليه السلام تفصيلاً حين السماع منه(٢).

---

(١) كما تقدم عن الشهيد.

(٢) لكنه موقوف على ظهور كلامه فيما يطابق الاحتمال المذكور، حتى يكون مدلولاً لخبره فيكون حجة فيه، وإلا فمجرد الاحتمال مع عدم ظهور كلامه فيه لا تجعله ناقلاً ومخبراً عن الإمام عليه السلام، ليكون خبره حجة.

والظاهر أنه (ظاهراً) بعد الفرض المذكور مع كثرة تسامحهم في نقل الإجماع مانع من ظهور كلام من يفرض احتمال اطلاعه على قول الإمام عليه السلام حساً في ذلك.

هذا مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً من عدم ظهور كون مصطلحهم نقل قول الإمام عليه السلام في جملة المجمعين، لقرب إرادة نقل السبب الكاشف عنه وهو اتفاق العلماء لا غير.

لكـن هـذا الفرض مما يعلـم بعدم وقوعـه، وأن المدعـي للإجماع لا يدعيه على هذا الوجه.

وبعد هذا، فإن احتمل في حقه تتبع فتاوى جميع المجمعين، والمفروض أن الظاهـر مـن كلامـه هـو اتفـاق الـكل(١) المسـتلزم عـادة لموافقة قول الإمـامعليه السلام، فالظاهـر حجية خبره للمنقـول إليه(٢)، سـواء جعلنا المناط في حجيتـه تعلـق خبره بنفس الكاشـف، الذي هو من الأمور المحسوسـة المستلزمة ضرورة لأمر حدسي وهو قول الإمامعليه السلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف وهو قول الإمامعليه السلام، لما عرفت(٣): من أن الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة، كالخبر الحسي في وجوب القبول. وقد تقدم الوجهان في كلام السيد الكاظمي في شرح الوافية.

لكنك قد عرفت سـابقاً: القطع بانتفاء هذا الاحتمال، خصوصاً إذا أراد الناقل اتفاق علماء جميع الأعصار.

نعم، لو فرضنـا قلة العلماء في عصر بحيث يحاط بهم، أمكن دعوى اتفاقهـم عن حـس، لكن هذا غير مسـتلزم عادة لموافقة قـول الإمامعليه السلام. نعم، يكشـف عـن موافقته بنـاء على طريقة الشـيخ المتقدمة التـي لم تثبت

---

(١) تقـدم منـهقدس سره أن مصطلحهم خـاص باتفاق جميع أهل العـصر الواحد، وعليـه فحمل كلام الناقل على إرادة نقل اتفاق أهـل جميع العصور الذي هو ملازم عادة لقول الإمامعليه السلام محتاج إلى قرينة.

(٢) أمكن في حق الناقل الاطلاع على ذلك عن طريق الحس.

(٣) تعليل لقوله: «فالظاهر حجية خبره...».

عندنا وعند الأكثر.

ثم إذا علم عدم استناد دعوى اتفاق العلماء المتشتتين في الأقطار الذي يكشف عادة عن موافقة الإمام عليه السلام إلا إلى الحدس الناشئ عن أحد الأمور المتقدمة التي مرجعها إلى حسن الظن أو الملازمات الاجتهادية، فلا عبرة بنقله، لأن الإخبار بقول الإمام عليه السلام (١) حدسي غير مستند إلى حس ملزوم له عادة ليكون نظير الإخبار بالعدالة المستندة إلى الآثار الحسية، والإخبار (٢) بالاتفاق أيضاً حدسي.

فائدة نقل الإجماع

نعم، يبقى هنا شيء، وهو: أن هذا (٣) المقدار من النسبة المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجة فيها، لأن ظاهر الحكاية محمول على الوجدان إلا إذا قام هناك صارف، والمعلوم من الصارف هو عدم استناد الناقل إلى الوجدان والحس في نسبة الفتوى إلى جميع من ادعى إجماعهم، وأما استناد نسبة الفتوى إلى جميع أرباب الكتب المصنفة في الفتاوى إلى الوجدان في كتبهم بعد التتبع، فأمر محتمل لا يمنعه عادة ولا عقل (٤).

---

(١) لو فرض ظهور كلام الناقل في نقل قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين.

(٢) عطف على قوله: «لأن الإخبار بقول الإمام حدسي...».

(٣) لا يبعد زيادة كلمة: «هذا». وحاصل: ما ذكره في هذا المقام: أنه إذا لم يكن نقل الإجماع تمام الحجة لإثبات قول الإمام عليه السلام ـ لما سبق ـ فلا مانع من كونه بعض الحجة عليه. وحينئذ فإذا تيسر المنقول إليه تحصيل بعض القرائن المتممة للحجة كان له إثبات قول الإمام عليه السلام من المجموع. وسيأتي تفصيل الكلام في ذلك.

(٤) مجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يستند إلى حجة، وحيث فرض ظهور كلامه

وما تقدم من المحقق السبزواري من ابتناء دعوى الإجماع على ملاحظة الكتب الموجودة عنده حال التأليف فليس عليه شاهد، بل الشاهد على خلافه(١). وعلى تقديره، فهو ظن لا يقدح في العمل بظاهر

في النقل عن الجميع وأنه عن حس، وفرض عدم تحقق ذلك سقط ظهور كلامه عن الحجية.

وحينئذٍ فالبناء على كون النقل عن البعض ـ كأرباب الكتب المصنفة ـ حسّياً والنقل عن غيرهم حدسي لا حجة عليه بعد عدم كونه ظاهر الكلام. والتبعيض في الحجية بعد سقوطها في تمام المدلول لادليل عليه. بل الظاهر خلافه.

نعم لو كان وضوح عدم إمكان الاطلاع على فتوى الجميع حساً قرينة موجبة لظهور الكلام في إرادة النقل عن خصوص من يمكن الاطلاع حساً على فتواه ـ وهم أرباب الكتب المصنفة ـ بحيث لا يراد النقل عن غيرهم ولو حدساً، كان لحجية الظهور المذكور وجه.

لكنه في غير محله، لأن ظهور الكلام في إرادة الجميع أقوى من ظهوره في كون النقل عن حس، فيتعين حمله على إرادة النقل عن الجميع، دون إرادة النقل الحسي، وحينئذٍ يسقط النقل عن الحجية بالإضافة إلى الجميع، لعدم إحراز كونه حسياً بالإضافة إلى أحدهم، وإن كان محتملاً، ولا حجية في النقل الحدسي.

هذا مع أن خصوصية أرباب الكتب المصنفة في ذلك غير ظاهرة، بل كما يحتمل الاطلاع على أقوالهم حساً دون غيرهم، كذلك يحتمل العكس والاطلاع على أقوال غيرهم ـ ولو المعاصرين له من غير أهل الكتب ـ دونهم لعدم حضور كتبهم عنده.

إلا أن يدعى أنه يلزم مع ذلك الحمل على إرادة الجميع، أعني كل من يحتمل الاطلاع على قوله حساً، لا خصوص أهل الكتب. فلاحظ.

(١) لم يتضح مراده ﷺ بالشاهد على الخلاف، إلا أن يكون هو حسن الظن

النسبة، فإن نسبة الأمر الحسي إلى شخص ظاهر في إحساس الغير إياه من ذلك الشخص(١).

وحينئذ: فنقل الإجماع غالباً إلا ما شذ حجة بالنسبة إلى صدور الفتوى عن جميع المعروفين من أهل الفتاوى(٢).

ولا يقدح في ذلك: أنا نجد الخلاف في كثير من موارد دعوى الإجماع، إذ من المحتمل إرادة الناقل ما عدا المخالف(٣)، فتتبع كتب من عداه ونسب الفتوى إليهم، بل لعله اطلع على رجوع من نجده مخالفاً(٤)، فلا حاجة إلى حمل كلامه على من عدا المخالف.

وهذا المضمون المخبر به عن حس وإن لم يكن مستلزماً بنفسه عادة لموافقة قول الإمام عليه السلام، إلا أنه قد يستلزمه بانضمام أمارات أخر يحصلها

بالناقل، فيبعد منه التسامح في النقل بمثل ذلك.

(١) لكن الظهور المذكور معارض بما هو أقوى منه، وهو ظهور النقل في كونه نقلاً عن الجميع، والجمع بينهما بالتبعيض في كون الخبر حسياً غير ظاهر من الكلام، ولا هو مقتضى الجمع العرفي.

(٢) هذا لو تم لا أهمية له بعد إمكان الاطلاع على أغلب فتاوى هؤلاء بالمباشرة بالرجوع إلى كتبهم أو نحوه مما يتيسر للمنقول إليه كما يتيسر للناقل.

(٣) هذا خلاف الظاهر جداً ولا ريب في أن حمله على النقل عن حدس أقرب.

(٤) لعل مثل هذا الاحتمال لا يعتد به العقلاء.

والإنصاف: أن كثرة المخالفة موجبة لسقوط النقل عن الحجية، كما أشرنا إليه، لقوة احتمال تبدل المصطلح أو كون الخبر حدسياً لا حسياً.

المتبع، أو بانضمام أقوال المتأخرين من مُدعي الإجماع(١).

مثلاً: إذا ادعى الشيخ﴿ الإجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة، فلا أقل من احتمال أن يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وإن كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها(٢) فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة، فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم، بل سمعناها منهم، وفتواهم وإن لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الإمام، إلا أنا إذا ضممنا إليها فتوى من تأخر عن الشيخ من أهل الفتوى، وضم إلى ذلك أمارات أخر، فربما حصل من المجموع القطع بالحكم، لاستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الإمام.

لو حصل من نقل الإجماع وما انضم إليه القطع بالحكم

وبعض هذا المجموع وهو اتفاق أهل الفتاوى المأثورة عنهم وإن لم يثبت لنا بالوجدان، إلا أن المخبر قد أخبر به عن حس، فيكون حجة كالمحسوس لنا.

وكما أن مجموع ما يستلزم عادة لصدور الحكم عن الإمام إذا

---

(١) العلم بقول الإمام من مجموع الطرق المتفرقة والقرائن المتشتتة لا ضابط له، فلا أهمية لنقل الناقل بالإضافة إلى المعروفين بالفتوى. ومنه يظهر أنه لا وجه لقياس المقام على ما سيذكره من المثال في قوله الآتي: «وتوضيحه بالمثال الخارجي أن نقول...» فإن مبنى المثال المذكور على فرض انضباط مقدار السبب الموجب للعلم فلا يقاس به المقام.

(٢) فإنه قد تكون طريقة بعض المؤلفين بيان فتاواهم بلسان الروايات التي يختارونها في مقام العمل.

أخـبر به العادل عن حس قُبل منه وعُمـل بمقتضاه، فكذا إذا أخبر العادل ببعضه عن حس.

وتوضيحه بالمثال الخارجي أن نقول: إن خبر مائة عادل أو ألف مخبر بشيء مع شـدة احتياطهم في مقام الإخبار يستلزم عادة ثبوت المخبر به في الخـارج، فإذا أخبرنا عـادل بأنه قد أخبر ألف عـادل بموت زيد وحضور دفنـه، فيكـون خبره بإخبـار الجماعـة بموت زيد حجـة، فيثبت بـه لازمه العـادي وهو موت زيد، وكذلـك إذا أخبر العادل بإخبـار بعض هؤلاء، وحصلنا إخبار الباقي بالسماع منهم.

نعم، لـو كانت الفتـاوى المنقولة إجمالاً بلفظ (الإجمـاع) على تقدير ثبوتها لنا بالوجدان، مما لا يكون بنفسها أو بضميمة أمارات أخر مستلزمة عادة للقطع بقول الإمام عليه السلام، وإن كانت قد تفيده(١)، لم يكن معنى لحجية خـبر الواحد في نقلها تعبداً، لأن معنى التعبد بخبر الواحد في شيء ترتيب لوازمـه الثابتة له ولو بضميمة أمور أُخر، فلو أخبر العادل بإخبار عشرين بموت زيد، وفرضنا أن إخبارهم قد يوجب العلم وقد لا يوجب، لم يكن خبره حجة بالنسبة إلى موت زيد، إذ لا يلزم من إخبار عشرين بموت زيد موته.

وبالجملـة: فمعنى حجيـة خبر العادل وجوب ترتيـب ما يدل عليه المخـبر به مطابقة، أو تضمناً، أو التزامـاً(٢) عقلياً أو عادياً أو شرعياً دون

---

(١) يعني: من باب الاتفاق من دون ملازمة عادية بين الأمرين.

(٢) هذا كله لأن الأمارة ـ خصوصاً مثل الخبر ـ حجة في لوازم مؤداها، ولا

ما يقارنه أحياناً.

ثـم إن مـا ذكرنا لا يختص بنقل الإجماع، بل يجري في لفظ (الاتفاق) وشبهه، بل يجري في نقل الشهرة، ونقل الفتاوى عن أربابها تفصيلاً(١).

لو حصل من نقل الإجماع القطع بوجود دليل ظني معتبر

ثم إنه لو لم يحصل من مجموع ما ثبت بنقل العادل وما حصله المنقول إليه بالوجدان من الأمارات والأقوال القطع بصدور الحكم الواقعي عن الإمام عليه السلام، لكن حصل منه القطع بوجود دليل ظني معتبر، بحيث لو نقل إلينا لاعتقدناه تاماً من جهة الدلالة وفقد المعارض، كان هذا المقدار أيضاً كافياً في إثبات المسألة الفقهية(٢). بل قد يكون نفس الفتاوى التي نقلها الناقل للإجماع إجمالاً مستلزماً لوجود دليل معتبر، فيستقل الإجماع المنقول بالحجية بعد إثبات حجية خبر العادل في المحسوسات.

إلا إذا منعنا ـ كما تقدم... سابقاً ـ عن استلزام اتفاق أرباب الفتاوى عادة لوجود دليل لو نقل إلينا لوجدناه تاماً، وإن كان قد يحصل العلم بذلك من ذلك، إلا أن ذلك شيء قد يتفق، ولا يوجب ثبوت الملازمة

فرق في ذلك بين أن يكون المؤدى تمام اللازم، وأن يكون بعضه مع فرض حصول الباقي بالوجدان أو بدليل آخر. نعم لو كان المؤدى جزءاً ضئيلاً من اللازم لم يبعد عدم شمول دليل الحجية له، لعدم وضوح بناء العقلاء على ذلك، ولابد من التأمل في طريقتهم. فلاحظ.

(١) إذ جميع ذلك قد يكون دخيلاً في الملزوم الذي يلزم من العلم به العلم بقول الامام عليه السلام عادة.

(٢) لعدم الفرق في حجية الدليل الظني المعتبر بين الاطلاع عليه بالمباشرة وقيام الدليل المعتبر على وجوده.

العادية التي هي المناط في الانتقال من المخبر به إليه.

ألا ترى: أن إخبار عشرة بشيء قد يوجب العلم به، لكن لا ملازمة عادية بينهما، بخلاف إخبار ألف عادل محتاط في الإخبار(١).

وبالجملة: يوجد في الخبر مرتبة تستلزم عادة لتحقق المخبر به، لكن ما يوجب العلم أحيانا قد لا يوجبه، وفي الحقيقة ليس هو بنفسه الموجب في مقام حصول العلم، وإلا لم يتخلف(٢).

ثم إنه قد نبه على ما ذكرنا من فائدة نقل الإجماع(٣) بعض المحققين(٤) في كلام طويل له، وما ذكرنا وإن كان محصل كلامه على ما نظرنا فيه، لكن الأولى نقل عبارته بعينها، فلعل الناظر يحصل منها غير ما حصلنا، فإنا قد مررنا على العبارة مروراً، ولا يبعد أن يكون قد اختفى علينا بعض ما له دخل في مطلبه.

كلام المحقق التستري في فائدة نقل الإجماع

قال‌قدس‌سره في كشف القناع وفي رسالته التي صنفها في المواسعة والمضايقة، ما هذا لفظه(٥):

---

(١) لكن بناء على ما تقدم قد ينفع إخبار العشرة، كما لو انضم إليه إخبار غيرهم حتى يبلغ المجموع العدة التي تستلزم وجود المخبر به كالألف.

(٢) لاستحالة تخلف المعلول عن علته، فلابد أن يكون تسبيبه للعلم اتفاقاً ناش عن انضمام أمور أخر لا يلتفت إليها تفصيلاً.

(٣) وهي كون ما ينقله الحاكي للإجماع بعضاً للحجة وجزء سبب لثبوت قول الإمام‌عليه‌السلام.

(٤) وهو الشيخ أسد الله التستري‌قدس‌سره.

(٥) قال بعض أعاظم المحشين‌قدس‌سره: «لا يخفى عليك أن اللفظ المحكي في

وليعلم أن المحقق في ذلك(١)، هو: أن الإجماع الذي نقل بلفظه المستعمل في معناه المصطلح(٢) أو بسائر الألفاظ على كثرتها، إذا لم يكن مبتنياً على دخول المعصوم بعينه أو ما في حكمه(٣) في المجمعين، فهو إنما يكون حجة على غير الناقل باعتبار نقله السبب الكاشف عن قول المعصوم ، أو عن الدليل القاطع(٤)ـ أو مطلق الدليل المعتد به(٥)ـ وحصول(٦) الانكشاف للمنقول إليه والتمسك به بعد البناء على قبوله(٧)، لا باعتبار

الكتاب للرسالة، وإن كان ظاهره كونه لها ولكشف القناع».

(١) يعني: في حجية الإجماع المنقول.

(٢) تقدم الإشكال في تحديد المعنى المصطلح وفي التزامهم بالجري عليه.

(٣) قال بعض أعاظم المحشين : «هو الدخول القولي لا الشخصي». والذي أظنه أن المراد به نقل الحجية على قول الإمام لا نقل قوله رأساً. وكيف كان فالمراد: أن ناقل الإجماع تارة: يكون في مقام نقل قول الإمام أو ما في حكمه في ضمن المجمعين

وأخرى: لا يكون في مقام ذلك، وإنما ينقل اتفاق من عدا الإمام مع اعتقاده بملازمة اتفاقهم لقوله ، فذكر أنه في الصورة الثانية لا يكون النقل حجة باعتبار تضمنه نقل قول الإمام بل باعتبار تضمنه نقل الاتفاق لنا، ونحن ننتقل من ثبوت الاتفاق إلى لازمه وهو قول الإمام أو ما في حكمه.

(٤) كالخبر المتواتر.

(٥) كخبر الثقة بناء على حجيته.

(٦) الواو: بمعنى «مع»، وهو في موقع الحال من قوله: «باعتبار نقله السبب...».

(٧) يعني: قبول نقل مدعي الإجماع.

ما انكشف منه لناقله بحسب ادعائه(١).

فهنا مقامان:

الأول: حجيته بالاعتبار الأول(٢)، وهي مبتنية من جهتي الثبوت والإثبات على مقدمات:

الأولى: دلالة اللفظ على السبب، وهذه لا بد من اعتبارها(٣)، وهي متحققة ظاهراً في الألفاظ المتداولة بينهم(٤) ما لم يصرف عنها صارف(٥).

وقد يشتبه الحال إذا كان النقل بلفظ (الإجماع) في مقام الاستدلال(٦).

---

(١) عطف على قوله: «باعتبار نقله السبب» وإنما لا يكون حجة على قول الإمام أو ما في حكمه، لأن انكشافه له يبتني على اجتهاده فلا يكون حجة على غيره.

(٢) يعني: باعتبار نقله المسبب مع انتقال المنقول إليه للمسبب.

(٣) إذ لو فرض إجمال مراده من الإجماع المدعى فلا معنى لقبول نقله.

(٤) يعني: كلفظ الإجماع والاتفاق ونحوهما، بناءً على ظهورهما في اتفاق الكل، وقد عرفت الكلام في ذلك.

(٥) تقدم أن تعذر الإطلاع الحسي على الاتفاق بالنحو المستلزم عادة لقول الإمام عليه السلام كاف في الصارفية عن مقتضى الظهور لو تم.

(٦) كأنه من جهة أن كونه في مقام الاستدلال قد يكشف عن كونه في مقام نقل ما هو الحجة وهو قول الإمام عليه السلام، لا نقل مجرد اتفاق العلماء حتى ننتقل نحن منه إلى قول الإمام عليه السلام.

لكن من المعلوم أن مبناه(١) ومبنى غيره ليس على الكشف الذي يدعيه جهال الصوفية(٢)، ولا على الوجه الأخير(٣) الذي إن وجد في الأحكام ففي غاية الندرة، مع أنه(٤) على تقدير بناء الناقل عليه وثبوته واقعاً كاف في الحجية(٥)، فإذا انتفى الأمران تعين سائر الأسباب المقررة،

---

(١) يعني: مبنى الناقل.

(٢) وهو ما يدعونه من حصول المكاشفات لهم بنحو يحصل لهم العلم ببعض الأمور ـ ومنها رأي الامام عليه السلام ـ بنحو تنطبع في القلب ابتداء وتحضر فيه بلا توسط أسباب حسية ولا أعمال مقدمات عقلية برهانية.

(٣) قال بعض المحشين: «قال قدس سره في الحاشية ماهذا لفظه: المراد بالوجه الأخير ما ذكره سابقاً في الرسالة المذكورة، وذكره الفاضل النحرير بحر العلوم أيضاً، وهو أنه قد يحصل العلم بقول الإمام عليه السلام في زمن الغيبة بالرؤية والسماع عنه عليه السلام لكن الرائي أو السامع ـ لعدم وسعه على بيان الحكم بصورة الفتوى والرواية ـ يدعي أن المسألة إجماعية، ليتيسر الحكم. ثم ذكر السيد أن الغالب كون أمثال ذلك في الأدعية والزيارات، وأما الأحكام ففي غاية الندرة».

(٤) يعني: الوجه الأخير، أما الوجه الأول فلا مجال للتعويل على النقل المستند إليه، لأنه نقل حدسي مبني على مقدمات غير ظاهرة.

(٥) كأنه نفرض كون الناقل ثقة، وكونه معولاً على الحس لا الحدس، بخلاف الوجه الأول. لكن هذا وحده لا يكفي بناءً على ما عليه الطائفة المحقة من عدم قبول دعوى الإجتماع به عليه السلام وأخذ الحكم منه، لكونه حينئذٍ بمنزلة المخصص لدليل قبول خبر الثقة.

فالعمدة أن الاحتمال المذكور بعيد في نفسه لا مجال للتعويل عليه والتوقف في قبول الخبر لأجله.

وأظهرها(١) غالباً عند الإطلاق حصول الاطلاع بطريق القطع أو الظن المعتد به على اتفاق الكل في نفس الحكم، ولذا صرح جماعة منهم باتحاد معنى الإجماع عند الفريقين(٢)، وجعلوه مقابلاً للشهرة، وربما بالغوا في أمرها بأنها كادت تكون إجماعاً ونحو ذلك(٣)، وربما قالوا: إن كان هذا مذهب فلان فالمسألة إجماعية.

وإذا لوحظت القرائن الخارجية من جهة العبارة والمسألة والنقلة(٤)، واختلف الحال في ذلك، فيؤخذ بما هو المتيقن أو الظاهر(٥).

وكيف كان: فحيث دل اللفظ ولو بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر كان معتبراً، وإلا فلا.

الثانية: حجية(٦) نقل السبب المذكور وجواز التعويل عليه، وذلك

---

(١) هذا وحده لا يكفي في قبول النقل ما لم يرجع إلى ظهور كلام الناقل في ذلك.

(٢) مع أنه عند العامة بمعنى اتفاق الكل، فلابد أن يكون كذلك عند الخاصة.

لكن سبق من المصنف ﷺ أن في مصطلح العامة والخاصة اتفاق الكل في عصر واحد لا في جميع العصور. مع أنه لو فرض ظهوره في الاتفاق في جميع العصور فتعذر الاطلاع عليه بطريق الحس ـ كما سبق ـ موجب للتصرف في الظهور، أو مسقط له عن الحجية فلا يعتمد عليه أصلاً.

(٣) يعني مما يكشف عن كون مرادهم من الإجماع اتفاق الكل.

(٤) حيث سيأتي اختلاف الحال باختلاف هذه الأمور.

(٥) وهو المتعين لو أريد به الظهور اللفظي، لأنه مقتضى حجيته، فلا وجه للاقتصار على المتيقن، كما سيأتي في نظيره.

(٦) كأن وجه الإشكال فيه: أن دعوى دليل حجية الخبر مختص بالخبر الحاكي

لأنه ليس إلا كنقل فتاوى العلماء وأقوالهم وعباراتهم الدالة عليها لمقلديهم وغيرهم(١)، ورواية ما عدا قول المعصوم عليه السلام ونحوه(٢) من سائر ما تضمنه الأخبار، كالأسئلة التي تعرف منها أجوبته، والأقوال والأفعال التي يعرف منها تقريره، ونحوها مما تعلق بها، وما نقل عن سائر الرواة المذكورين في الأسانيد(٣) وغيرها، وكنقل الشهرة واتفاق سائر أولي الآراء والمذاهب وذوي الفتوى أو جماعة منهم، وغير ذلك.

وقد جرت طريقة السلف والخلف من جميع الفرق على قبول أخبار الآحاد في كل ذلك مما كان النقل فيه على وجه الإجمال أو التفصيل(٤)، وما تعلق بالشرعيات أو غيرها، حتى أنهم كثيراً ما ينقلون شيئاً مما ذكر معتمدين على نقل غيرهم من دون تصريح بالنقل عنه والاستناد إليه، لحصول الوثوق به وإن لم يصل إلى مرتبة العلم، فيلزم قبول خبر الواحد

للسنة، ولا يشمل الحاكي لغيره كما في المقام.

(١) حجية النقل لغير المقلد ممن لا يكون المنقول إليه حجة عليه محل الإشكال، لتقوم الحجية بالأثر العملي.

نعم لو فرض ترتب الأثر العملي لغير المقلد فلا بأس بالالتزام بالحجية، وكذا الحال فيما عدّه بعد هذا.

(٢) وهو فعله عليه السلام وتقريره اللذان هما من السنة كقوله عليه السلام.

(٣) يعني في مقام الجرح والتعديل.

(٤) الاجمال يكون بنقل مثل الإجماع والشهرة ونحوهما مما يتضمن الحكاية عن جماعة من دون تعيين أشخاصهم. والتفصيل يكون بنقل أقوال جماعة معينين بأسمائهم أو نحوها.

فيما نحن فيه أيضاً، لاشتراك الجميع في كونها نقل قول غير معلوم من غير معصوم وحصول الوثوق بالناقل، كما هو المفروض.

وليس شيء من ذلك من الأصول(١) حتى يتوهم عدم الاكتفاء فيه بخبر الواحد، مع أن هذا الوهم(٢) فاسد من أصله، كما قرر في محله.

ولا من الأمور المتجددة(٣) التي لم يعهد الاعتماد فيها على خبر الواحد في زمان النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والصحابة.

ولا مما يندر اختصاص معرفته ببعض دون بعض(٤)، مع أن هذا لا يمنع من التعويل على نقل العارف به، لما ذكر(٥).

---

(١) يعني: مما يتعلق بمسائل أصول الفقه. فإن المسألة الأصولية هي المسألة التي يبحث فيها عن حجية الحجة، والمقام ليس مبنياً على ذلك،بل على نقل ما هو الحجة، وهو الاتفاق.

(٢) وهو عدم حجية خبر الواحد في أصول الفقه. نعم لا إشكال عندهم ظاهراً في عدم حجيته في أصول الدين.

(٣) يعني: حتى لا تكون السيرة حجة، لعدم ثبوت إمضائها. وهو معطوف على قوله: «و ليس شيء من ذلك من الأصول».

(٤) يعني: لكونه من الأمور الاجتهادية النظرية المبنية على الخطأ كثيراً، فلا يكون النقل فيها حجة. ووجه عدم كونه من الأمور الاجتهادية ظاهر، لوضوح إمكان الاطلاع على رأي الشخص من الرجوع إلى كلامه الذي هو من المقدمات الحسية.

(٥) يعني: من السيرة، فإن الرجوع إلى أهل الخبرة مما لا إشكال فيه عندهم. نعم لا يقبل الخبر الحدسي في الأمور الحسية. فإن فرض كون الأمر المذكور حسياً كان مقتضى ظاهر الإخبار به أنه مبني على الحس لا الحدس، وإن فرض كونه

ويدل عليه ـ مع ذلك(١) ـ: ما دل على حجية خبر الثقة العدل بقول مطلق(٢). وما اقتضى كفاية الظن فيما لا غنى عن معرفته ولا طريق إليه غيره غالباً(٣)، إذ من المعلوم شدة الحاجة إلى معرفة أقوال علماء الفريقين، وآراء سائر أرباب العلوم لمقاصد شتى لا محيص عنها، كمعرفة المجمع عليه والمشهور والشاذ من الأخبار والأقوال، والموافق للعامة أو أكثرهم والمخالف لهم، والثقة والأوثق والأورع والأفقه، وكمعرفة اللغات وشواهدها المنثورة والمنظومة، وقواعد العربية التي عليها يبتني استنباط المطالب الشرعية، وفهم معاني الأقارير والوصايا وسائر العقود والايقاعات المشتبهة، وغير ذلك مما لا يخفى على المتأمل.

ولا طريق إلى ما اشتبه من جميع ذلك ـ غالباً ـ سوى النقل الغير الموجب للعلم، والرجوع(٤) إلى الكتب المصححة ظاهراً، وسائر الأمارات الظنية، فيلزم جواز العمل بها والتعويل عليها فيما ذكر.

حدسياً كان مقتضى حجية قول أهل الخبرة قبول الخبر فيه. لكن عرفت أنه وإن كان من الأمور الحسية، إلا أن الاطلاع على قول الكل بطريق الحس متعذر عادة، فيسقط الخبر عن الحجية.

(١) يعني: مع السيرة.

(٢) لعله مثل آية النبأ. لكنه مختص بالخبر الحسي، وقد عرفت امتناعه في المقام عادة.

(٣) هذا العموم لم أعثر عليه عاجلاً، وإن ظهر منهم دعواه في بعض الموارد، إلا أن الدليل عليه غير ظاهر.

(٤) عطف على قوله: «النقل...».

فيكون خبر الواحد الثقة حجة معتمداً عليها فيما نحن فيه، ولا سيما إذا كان الناقـل من الأفاضل الأعلام والأجلاء الكرام كما هو الغالب، بل هـو أولى بالقبول والاعتماد من أخبار الآحـاد في نفس الأحكام(١)، ولذا بني على المسامحة فيه(٢) من وجوه شتى بما لم يتسامح فيها، كما لا يخفى.

الثالثة: حصول استكشاف الحجة المعتبرة من ذلك السبب.

ووجهه: أن السبب المنقول بعد حجيته، كالمحصل في ما يستكشف منه(٣) والاعتـماد(٤) عليه وقبوله، وإن(٥) كان من الأدلة الظنية باعتبار ظنيـة(٦) أصلـه، ولذا كانت النتيجة في الشـكل الأول تابعة في الضرورية والنظرية والعلمية والظنية وغيرها لأخس مقدمتيه مع بداهة إنتاجه.

فينبغـي ـ حينئـذ ـ: أن يراعى حـال الناقل حين نقلـه(٧) من جهة

---

(١) كأنه لأهمية الأحكام. لكن هذا لا ينافي اختصاص الدليل بها، لعدم كون الأولوية المذكورة قطعية. فالعمدة ما سبق من السيرة العقلائية التي لا يبعد عمومها لما نحن فيه مع فرض ترتب العمل عليه في الجملة.

(٢) لكن لم يثبت شرعاً صحة الاعتماد مع المسامحة فيه.

(٣) هذا مبني على ما عرفت من حجية الأمارة في لازم مؤداها.

(٤) عطف على الموصول في قوله: «فيما يستكشف».

(٥) (إن) هنا وصلية.

(٦) تعليل لكونه من الأدلة الظنية.

(٧) هذه الأمور التي ذكرها لا وجه لها، بل يكفي بناءً على حجية نقله احتمال مطابقـة مـا نقله للواقع مع احتمال كون نقله حسـياً لا حدسـياً، ولا أهمية في الحجية للاورعيـة والأضبطية وغيرهما، وإنما تلحظ في مقام الترجيح لو فرض التعارض في

ضبطه، وتورعه في النقل، وبضاعته في العلم، ومبلغ نظره ووقوفه على الكتب والأقوال، واستقصائه لما تشتت منها، ووصوله إلى وقائعها، فإن أقوال العلماء تختلف فيها اختلافاً فاحشاً. وكذلك حال الكتب المنقول فيها الإجماع، فرب كتاب لغير متتبع موضوع على مزيد التتبع والتدقيق، ورب كتاب لمتتبع موضوع على المسامحة وقلة التحقيق.

ومثله الحال في آحاد المسائل، فإنها تختلف أيضاً في ذلك.

وكذا حال لفظه(١) بحسب وضوح دلالته على السبب وخفائها، وحال ما يدل عليه من جهة متعلقه(٢) وزمان نقله، لاختلاف الحكم بذلك، كما هو ظاهر.

النقل، بناءً على عدم اختصاص الترجيح بتعارض الأخبار.

نعم لو فرض عدم حجية النقل في نفسه، لعدم ترتب الأثر على الأمر المنقول وإنما كان النظر فيه بلحاظ كونه موجباً لحصول العلم بقول الإمام عليه السلام لكان لمراعاة هذه الأمور وجه، لاختلاف حصول العلم وعدمه باختلافها كثيراً، فإن نقل العارف الضابط قد يوجب العلم بخلاف نقل غيره. وكذا الحال في اختلاف الكتب والمسائل.

(١) يعني: اللفظ المنقول به الإجماع، هذا ومقتضى حجية الظواهر الاكتفاء بظهور الكلام، ولا أثر لقوة الدلالة، إلا في مقام التعارض لو فرض إمكان الجمع العرفي، أو في مقام يكون الرجوع للنقل لأجل تحصيل العلم بقول الإمام عليه السلام، نظير ما سبق في ضبط الراوي وتورعه وغيرهما.

(٢) المنسبق بدواً منه إرادة المسألة التي يدعى الإجماع عليها، إلا أنه خلاف الظاهر هنا، لأنه تقدم منه التعرض لحال اختلاف المسائل، فلا يخلو المراد منه من غموض.

ويراعى أيضاً وقوع دعوى الإجماع في مقام ذكر الأقوال أو الاحتجاج، فإن بينهما تفاوتاً من بعض الجهات(١)، وربما كان الأول أولى بالاعتماد بناء على اعتبار السبب كما لا يخفى.

فإذا وقع التباس فيما يقتضيه ويتناوله كلام الناقل بعد ملاحظة ما ذكر، أخذ بما هو المتيقن أو الظاهر(٢).

ثم ليلحظ(٣) ـ مع ذلك ـ : ما يمكن معرفته من الأقوال على وجه العلم واليقين، إذ لا وجه لاعتبار المظنون المنقول على سبيل الإجمال دون المعلوم على التفصيل(٤). مع أنه لو كان المنقول معلوماً لما اكتفي به في

---

(١) إذ مقام الاحتجاج قد يبتني على نحو من التسامح، لأن المدار فيه على الحجية بنظر الناقل، وكثيراً ما يتسامح المقتنع بالمطلب في مقام الاحتجاج فيبرز المظنون بصورة المقطوع، أو ينزل المخالف لندرته منزلة العدم، أو غير ذلك، كل ذلك لاستيضاحه حكم المسألة، بخلاف مقام نقل الأقوال، فإن المقصود منه مجرد بيان حالها من دون غرض آخر، وهذا هو المشاهد كثيراً.

نعم يأتي ما سبق من أنه بناء على حجية النقل لا أثر للاختلاف المذكور، بل يكفي كون الناقل ثقة، وإنما يظهر أثر الاختلاف لو كان المقصود تحصيل العلم، باللازم كما لا يخفى.

(٢) سبق أن المتعين هو العمل بالظاهر.

(٣) بيان لوجوب الفحص عما يتمم سبب العلم بقول الإمام عليه السلام لو فرض عدم كون المنقول وافياً به. والوجه فيه: ما دل على وجوب الفحص عن أدلة الأحكام على المجتهد ووجوب استفراغ الوسع في ذلك.

(٤) يعني: فما دل على التعويل على المنقول المظنون إجمالاً يقتضي التعويل على المعلوم تفصيلاً.

الاستكشاف عن ملاحظة سائر الأقوال التي لها دخل فيه(١)، فكيف إذا لم يكن كذلك؟

ويلحظ أيضاً: سائر ما له تعلق في الاستشكاف بحسب ما يعتمد عليه من تلك الأسباب كما هو مقتضى الاجتهاد(٢)، سواء كان من الأمور المعلومة أو المظنونة، ومن الأقوال المتقدمة على النقل أو المتأخرة أو المقارنة.

وربما يستغني المتتبع بما ذكر عن الرجوع إلى كلام ناقل الإجماع، لاستظهاره عدم مزية عليه(٣) في التتبع والنظر، وربما كان الأمر بالعكس وأنه إن تفرد(٤) بشيء كان نادراً لا يعتد به.

فعليه أن يستفرغ وسعه ويتبع نظره وتتبعه، سواء تأخر عن الناقل أم عاصره، وسواء أدى فكره إلى الموافقة له أو المخالفة، كما هو الشأن في معرفة سائر الأدلة وغيرها مما تعلق بالمسألة، فليس الإجماع إلا كأحدها.

فالمقتضي للرجوع إلى النقل هو مظنة وصول الناقل إلى ما لم يصل هو إليه من جهة السبب، أو احتمال ذلك، فيعتمد عليه في هذا خاصة بحسب

---

(١) لما أشرنا إليه من وجوب استفراغ الوسع في الفحص. وضمير: «فيه» راجع إلى: «الاستكشاف».

(٢) فإنه يقتضي استفراغ الوسع.

(٣) ضمير «مزيته» راجع إلى «ناقل الإجماع»، وضمير «عليه» راجع إلى «المتتبع».

(٤) يعني: المتتبع.

ما استظهر من حاله(١) ونقله(٢) وزمانه(٣)، ويصلح كلامه مؤيداً فيما عداه(٤) مع الموافقة(٥)، لكشفه عن توافق النسخ وتقويته للنظر.

فإذا لوحظ جميع ما ذكر، وعرف الموافق والمخالف إن وجد، فليفرض المظنون منه(٦) كالمعلوم، لثبوت حجيته بالدليل العلمي(٧) ولو بوسائط(٨).

ثم لينظر: فإن حصل من ذلك استكشاف معتبر كان حجة ظنية، حيث(٩) كان متوقفاً على النقل الغير الموجب للعلم بالسبب، أو كان

---

(١) بلحاظ: شدة ضبطه وتورعه ونحوهما مما تقدم، وتقدم الكلام فيه.

(٢) بلحاظ: وضوح دلالته وخفائها على ما سبق.

(٣) كأنه إشارة إلى ما يأتي من عدم الاعتداد بنقل المعاصر، لعدم اطلاعه غالباً على أكثر مما اطلع عليه المنقول إليه.

(٤) يعني: فيما عدا ما اختص به الناقل، وهو ما اشترك بينهما.

(٥) إذ مع المخالفة ينكشف خطأ النقل، فلا يعتد به.

(٦) يعني: بسبب كون النقل ظنياً، أما الظنون من غير جهة النقل فلا وجه لتنزيله منزلة المعلوم، لعدم الدليل على حجية الظن بنفسه.

(٧) وهو دليل حجية خبر الثقة.

(٨) إذ قد لا يكون دليل حجية خبر الثقة علمياً بنفسه، إلا أنه قام على حجيته دليل علمي أو ينتهي إلى دليل علمي.

(٩) ظرف متعلقة بقوله: «ظنية». يعني إنما يكون حجة ظنية فيما إذا كان مستنداً للنقل غير العلمي، أو كان المنكشف دليل غير قطعي، كخبر الواحد الحجة. أما لو كان مستنداً للنقل الموجب للعلم وكان المنكشف هو الدليل القطعي ـ كقول الامام عليه السلام

المنكشف غير الدليل القاطع، وإلا فلا(١).

وإذا تعدد ناقل الإجماع أو النقل(٢)، فإن توافق الجميع لوحظ كل مع ما علم(٣) ـ على ما فصل ـ وأخذ بالحاصل، وإن تخالف لوحظ جميع ما ذكر واخذ فيما اختلف فيه النقل بالأرجح(٤) بحسب حال الناقل، وزمانه، ووجود المعاضد وعدمه، وقلته وكثرته، ثم ليعمل بما هو المحصل، ويحكم على تقدير حجيته بأنه دليل ظني واحد وإن توافق(٥) النقل وتعدد الناقل.

وليس ما ذكرناه مختصاً بنقل الإجماع المتضمن لنقل الأقوال إجمالاً، بل يجري في نقلها تفصيلاً أيضاً، وكذا في نقل سائر الأشياء التي يبتني عليها معرفة الأحكام. والحكم فيما إذا وجد(٦) المنقول موافقاً لما وجد أو مخالفاً مشترك(٧) بين الجميع، كما هو ظاهر.

أو الخبر المتواتر ـ كان حجة علمية. وقد تقدم تفصيل ذلك في كلامه.

(١) يعني: وإن لم يحصل من ذلك استكشاف معتبر فلا يكون حجة.

(٢) يعني: نقل الإجماع ولو من شخص واحد.

(٣) يعني: من حاله من حيثية الضبط وكيفية النقل وغيرهما مما تقدم.

(٤) بناءً على عموم دليل الترجيح لجميع موارد تعارض الأمارات، وإلا لزم التساقط، كما هو الأصل في المتعارضين إلا مع إمكان الجمع العرفي الرافع للتعارض.

(٥) «إن» هنا وصلية. لكن هذا مختص بما إذا لم يبلغ التعدد درجة التواتر، وإلا كان قطعياً، كما لا يخفى.

(٦) يعني: بعد تتبع المنقول إليه بنفسه.

(٧) خبر قوله: «والحكم».

وقد اتضح بما بيناه: وجه ما جرت عليه طريقة معظم الأصحاب: من عدم الاستدلال بالإجماع المنقول على وجه الاعتماد والاستقلال غالباً(١)، ورده بعدم الثبوت(٢) أو بوجدان الخلاف ونحوهما، فإنه المتجه على ما قلنا، ولاسيما فيما شاع فيه النزاع والجدال، أو عرفت فيه الأقوال، أو كان من الفروع النادرة التي لا يستقيم فيها دعوى الإجماع، لقلة المتعرض لها إلا على بعض الوجوه التي لا يعتد بها، أو كان الناقل ممن لا يعتد بنقله، لمعاصرته(٣)، أو قصور باعه، أو غيرهما مما يأتي بيانه، فالاحتياج إليه(٤) مختص بقليل من المسائل بالنسبة إلى قليل من العلماء ونادر من النقلة الأفاضل. انتهى كلامه، رفع مقامه.

الفائدة المذكورة لنقل الإجماع بحكم المعدومة

لكنك خبير: بأن هذه الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة، لأن القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسه ليس مما يستلزم عادة موافقة الإمام(٥)، وإن كان هذا الاتفاق لو ثبت لنا أمكن أن يحصل العلم

---

(١) لأنه لا يتضمن بنفسه غالباً نقل المقدار الكاشف عن الدليل القطعي أو الدليل الظني المعتبر.

(٢) هذا لا يلائم ما سبق منه من حجية خبر الثقة فيما نقل، إذ مع ذلك لا وجه للرد بعدم الثبوت، إلا أن يراد عدم ثبوت المقدار الموجب للعمل، لا عدم ثبوت نفس المنقول وإن لم يوجبه.

(٣) كأنه لأن المعاصر غالباً لا ينفرد بمعرفة شيء لا يعرفه المعاصر له.

(٤) يعني: لنقل الإجماع.

(٥) لما عرفت من أن ما يستلزم عادة قول الإمام عليه السلام من الاتفاق لا يمكن الاطلاع عليه عن حس، وما يمكن الاطلاع عليه حساً لا يستلزم قول الإمام عليه السلام.

بصدور مضمونه، لكن ليس علة تامة لذلك، بل هو نظير إخبار عدد معين في كونه قد يوجب العلم بصدق خبرهم وقد لا يوجب. وليس أيضاً مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأن استناد كل بعض منهم إلى ما لا نراه دليلاً، ليس أمراً مخالفاً للعادة.

ألا ترى: أنه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر، بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، وبعضهم قد ظفر بالمعارض ولم يعمل به، لقصور سنده، أو لكونه من الآحاد عنده(١)، أو لقصور دلالته، أو لمعارضته لأخبار النجاسة وترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأمور المختلفة المذكورة.

وبالجملة: فالإنصاف ـ بعد التأمل وترك المسامحة بإبراز المظنون بصورة القطع كما هو متعارف محصلي عصرنا ـ أن اتفاق من يمكن تحصيل فتاواهم على أمر كما لا يستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام، كذلك لا يستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو من جهات شتى.

استلزام الإجماع قول الإمام عليه السلام أو الدليل المعتبر إذا انضمت إليه أمارات أخر

فلم يبق في المقام إلا أن يحصل المجتهد أمارات أخر من أقوال باقي العلماء وغيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصل له والمنقول إليه الذي فرض بحكم المحصل من حيث وجوب العمل به

---

(١) يعني: حيث لا يرى جواز العمل بأخبار الآحاد.

تعبداً القطع(١) في مرحلة الظاهر(٢) باللازم، وهو قول الإمام عليه السلام، أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري المضمون لذلك الدليل.

لكنه أيضاً مبني على كون مجموع المنقول من الأقوال والمحصل من الأمارات ملزوماً عادياً(٣) لقول الإمام عليه السلام، أو وجود الدليل المعتبر، وإلا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصل بأدلة حجية خبر الواحد(٤)، كما عرفت سابقاً.

ومن ذلك ظهر: أن ما ذكره هذا البعض ليس تفصيلاً في مسألة حجية الإجماع المنقول، ولا قولاً بحجيته في الجملة من حيث إنه إجماع منقول، وإنما يرجع محصله إلى: أن الحاكي للإجماع يصدق فيما يخبره عن حس، فإن فرض كون ما يخبره عن حسه ملازماً بنفسه أو بضميمة أمارات أخر لصدور الحكم الواقعي أو مدلول الدليل المعتبر عند الكل، كانت حكايته

---

(١) فاعل لقوله: «فيحصل...».

(٢) أما القطع بالحكم الواقعي فلا مجال له بعد كون بعض المقدمات ـ وهو النقل ـ لا يفيد القطع وإن كان حجة ظاهراً.

(٣) لا يبعد بناء على ما سبق الاكتفاء بالملازمة بنظر المنقول إليه بشخصه وإن لم تكن الملازمة عادية، بحيث تثبت عند الكل. إلا أن يكون مراده من الملازمة العادية في قبال العقلية، لا في قبال الملازمة الشخصية، فيرجع حينئذ إلى الاكتفاء بالملازمة وعدم اعتبار الملازمة العقلية.

(٤) فإن أدلة الحجية مختصة بما اذا ترتب على المنقول أثر عملي ولو بلحاظ ملازمته لما يجب العمل عليه.

حجة، لعموم أدلة حجية الخبر في المحسوسات، وإلا فلا، وهذا يقول به كل من يقول بحجية الخبر في الجملة، وقد اعترف(١) بجريانه في نقل الشهرة وفتاوى آحاد العلماء.

حكم المتواتر المنقول

ومن جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، وأن نقل التواتر في خبر لا يثبت حجيته ولو قلنا بحجية خبر الواحد، لأن التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات(٢)، وليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، وقبول هذا الخبر لا يجدي شيئاً، لأن المفروض أن تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابت بخبر العادل.

نعم، لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به، بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة، كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان(٣) اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم وهو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد.

إلا أن لازم من يعتمد على الإجماع المنقول ـ وإن كان إخبار الناقل

---

(١) يعني: المحقق التستري ﷺ فقد تقدم منه ذلك في ذيل كلامه السابق.

(٢) كما يختلف باختلاف الأشخاص، فقد يحصل العلم لشخص من إخبار مقدار خاص، ولا يحصل لغيره.

(٣) جواب (لو) في قوله: «نعم لو أخبر...».

مستنداً إلى حدس غير مستند إلى المبادئ المحسوسة المستلزمة للمخبر به ـ هو القول(١) بحجية التواتر المنقول.

معنى قبول نقل التواتر

لكن ليعلم: أن معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار بتواتر موت زيد مثلاً، يتصور على وجهين:

الأول: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره أعني موت زيد، نظير حجية الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع، وهذا هو الذي ذكرنا: أنه يشترط في قبول خبر الواحد فيه كون ما أخبر به مستلزماً ـ عادة ـ لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر آثار المتواتر وأحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر في الجملة ولو عند غير هذا الشخص، ومنها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص.

ولا ينبغي الإشكال في أن مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على

---

(١) خبر (أن) في قوله: «إلا أن لازم من يعتمد...»، لكن قد يفرق بين المقامين بأن نقل الإجماع قد يتضمن الإخبار عن الإمام عليه السلام بالتضمن وإن كان حدسياً، بخلاف نقل التواتر فإنه لا يتضمن الإخبار بمضمون الخبر المدعى تواتره.

اللهم إلا أن يفرض ثبوت ملازمة ذهنية بين تواتر الخبر وثبوت مضمونه، بحيث يكون للإخبار بالتواتر دلالة التزامية عرفية على الإخبار بمضمون الخبر، فيلحقه أحكام الخبر.

الوجه الأول(١)، وأول وجهي الثاني(٢)، كما لا ينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس(٣) هذا الشخص.

الكلام في تواتر القراءات

ومن هنا يعلم: أن الحكم بوجوب القراءة في الصلاة إن كان منوطاً بكون المقروء قرآناً واقعياً قرأه النبي ﷺ(٤)، فلا إشكال في جواز الاعتماد على إخبار الشهيد﵀ بتواتر القراءات الثلاث، أعني قراءة أبي جعفر وأخويه، لكن بالشرط المتقدم، وهو كون ما أخبر به الشهيد من التواتر ملزوماً ـ عادة ـ لتحقق القرآنية.

وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطاً بالقرآن المتواتر في الجملة(٥)، فإنه قد ثبت تواتر تلك القراءات عند الشهيد بإخباره.

وإن كان الحكم معلقاً على القرآن المتواتر عند القارئ أو مجتهده، فلا

---

(١) يعني: بترتيب آثار مؤدى الخبر المدعى تواتره، كموت زيد في الفرض.

(٢) يعني: بترتيب آثار نفس التواتر ولو لغير المنقول إليه. لكن هذا مبني على حجية خبر الواحد في الموضوعات الخارجية، وعدم اختصاصه بالأحكام. وكذا في الوجه الأول لو لم يكن المؤدى حكماً شرعياً.

(٣) وهو الوجه الثاني للوجه الثاني. والوجه فيه واضح، لعدم تحقق الموضوع فرضاً.

(٤) لا ينبغي الإشكال في كون الموضوع هو القرآن الواقعي، وأن اعتبار التواتر أو نحوه إنما هو في مقام الإثبات لا الثبوت. والظاهر أن خصوصية قراءة النبي ﷺ بلحاظ إحراز القرآن الواقعي، لا لدخلها في الموضوع ثبوتاً.

(٥) لكنه معلوم العدم.

يجدي إخبار الشهيد بتواتر تلك القراءات.

وإلى أحد الأولين(١) ينظر حكم المحقق والشهيد الثانيين بجواز القراءة بتلك القراءات، مستنداً إلى أن الشهيد والعلامة ﷺ قد ادعيا تواترها وأن هذا لا يقصر عن نقل الإجماع.

وإلى الثالث(٢) نظر صاحب المدارك وشيخه المقدس الأردبيلي ﷺ،

---

(١) لا إشكال في عدم نظر المحقق والشهيد الثانيين ﷺ إلى الثاني، لما عرفت في عدم دخل التواتر في مقام الثبوت، كما يناسبه تنظيرهما المقام بنقل الإجماع، لما هو المعلوم من عدم دخل الإجماع في الأحكام الشرعية ثبوتاً، بل إثباتاً.

نعم يمكن نظرهما إلى الأول، كما يمكن نظرهما إلى أنه يكفي في حجية خبر الشهيد والعلامة ﷺ تضمنه لنقل قراءة المعصوم، كما يتضمن نقل الإجماع نقل رأي المعصوم من دون التفات إلى خصوصية كون الخبر حدسياً أو حسياً، فإن هذه التحقيقات متأخرة عن عصرهما ظاهراً، وبالجملة: ظاهرهما أن نقل التواتر كنقل الإجماع، فتبتني حجيته على ما تبتني عليه حجية نقل الإجماع بنظرهما، فلا بد من الرجوع إلى رأيهما في الإجماع المنقول.

(٢) لا إشكال ظاهراً في عدم نظر صاحب المدارك وشيخه إلى هذا الوجه، لما عرفت من وضوح بطلانه. بل يمكن أن يكون نظرهما إلى عدم تمامية شرط القبول في الوجه الأول، لعدم إحراز كون مستند العلامة والشهيد ملزوماً عادياً لمؤدى الخبر، وهو ثبوت القرآن.

كما يحتمل أن يكون نظرهما إلى أن أدلة حجية الخبر بل جميع الطرق غير العلمية تختص بغير القرآن، وأنه لابد في القرآن الشريف من حصول العلم به بتواتر أو نحوه، ولا يجوز ترتيب آثاره بغير ذلك. فإن الدعوى المذكورة غير بعيدة عن مرتكزات المتشرعة، وإن كانت محتاجه إلى التأمل. وحينئذٍ ينفع نقل التواتر ما لم يفد

حيث اعترضا على المحقق والشهيد: بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة.

ولا يخلو نظرهما عن نظر(١)، فتدبر.

والحمد لله، وصلى الله على محمد وآله، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

العلم بالقرآن.

(١) لأن الظاهر من كلام المحقق والشهيد الثانيين ﭬ ابتناء كلامهما على اعتبار التواتر واحرازه بخبر الواحد، لا على عدم اعتباره والاكتفاء بخبر الواحد في نفس القراءة، لوضوح عدم اعتمادهما على خبر الواحد في القراءة بل في تواترها، فلا وجه للإيراد عليهما بأن هذا رجوع عن اشتراط التواتر في القراءة.

فكان الأولى الإشكال عليهما بعدم حجية خبر الواحد في إثبات تواتر القراءة لترتيب آثارها لما عرفت من الوجهين السابقين المحتملين في كلا مبني صاحب المدارك وشيخه ﭬ. ولعل كلامهما راجع إلى أحد الوجهين المذكورين ولعل بالثاني أنسب. فلاحظ. والله سبحانه العالم والحمد لله رب العالمين.

[البحث في حجية الشهرة]

ومن جملة الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص:

هل الشهرة الفتوائية حجة، أم لا؟

الشهرة في الفتوى، الحاصلة بفتوى جل الفقهاء المعروفين، سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم.

ثم إن المقصود هنا ليس التعرض لحكم الشهرة من حيث الحجية في الجملة، بل المقصود إبطال توهم كونه من الظنون الخاصة، وإلا فالقول بحجيتها من حيث إفادة المظنة بناء على دليل الانسداد غير بعيد(١).

منشأ توهم الحجية:

ثم إن منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة أمران:

١- فحوى أدلة حجية الخبر

أحدهما: ما يظهر من بعض: من أن أدلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها(٢) بمفهوم الموافقة، لأنه ربما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

---

(١) بل هو المتعين لو كانت الشهرة مفيدة للظن، بناء على عموم نتيجة دليل الانسداد، على ما يأتي الكلام فيه في محله إن شاء الله تعالى.

(٢) يعني: على حجية الشهرة.

المناقشة في هذا الاستدلال

وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله، ووقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك، حيث وجّه حجية الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

ووجه الضعف: أن الأولوية الظنية(١) أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيتها؟! مع أن الأولوية ممنوعة رأساً، للظن بل العلم بأن المناط والعلة في حجية الأصل ليس مجرد إفادة الظن(٢).

وأضعف من ذلك: تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنه(٣) ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل(٤)، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾.

٢ـ دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة ابن حنظلة

الثاني: دلالة مرفوعة زرارة، ومقبولة ابن حنظلة على ذلك: ففي

---

(١) لم يتضح من المستدل دعوى الأولوية الظنية، بل ظاهره القطع بالأولوية. فالأولى منع الأولوية المذكورة، كما سيذكره المصنف ﷺ.

(٢) لوضوح أن القياس قد يفيد الظن الأقوى من خبر الواحد مع أنه ليس بحجة.

(٣) يعني: مفهوم الموافقة، وهذا بيان لوجه الضعف.

(٤) بنحو يكون للدليل اللفظي ظهور في بيان الحكم الفرع بسبب وضوح الملازمة ذهناً بينهما، لظهور الكلام في إرادة المناط المذكور. وإلا فمجرد اتفاق الأولوية في العلة واقعاً إذا ثبت من الخارج ولم يستند إلى ظهور اللفظ ليس مفهوم الموافقة اصطلاحاً، بل هو الأولوية القطعية أو الظنية لا غير. ومن الظاهر أنه لا ظهور لأدلة حجية خبر الواحد في حجية الشهرة لعدم وضوح مناط الحكم من نفس الكلام لو فرض ثبوت كونه مناطاً من الخارج.

الأولى:

«قال زرارة: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر، قلت: يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما. الخبر».

بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور رواية كان أو فتوى(١)، أو أن إناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسها وإن لم تكن في الرواية(٢).

وفي المقبولة ـ بعد فرض السائل تساوي الراويين في العدالة ـ قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر

---

(١) كأنه للإطلاق بناء على أن خصوص المورد لا يخصص الوارد. لكن هذا وحده لا يصحح الاستدلال بالرواية، لعدم تعرضها لحجية المشهور، بل للترجيح بالشهرة، فهي ـ حينئذ ـ تدل على أن مطلق الشهرة مرجح لا دليل في نفسه، بل هو متوقف مع العموم المذكور، على أن الترجيح بالشهرة ظاهر في اعتبارها وحجيتها في نفسها، كالترجيح بالكتاب.

(٢) قد تكون متضمنة لعلة الحكم، فتدل على أن علة ترجيح الرواية المشهورة هو الشهرة، فيتعدى منها إلى مطلق المشهور لعموم العلة. لكن هذا أيضاً إنما يقتضي عموم مرجحية الشهرة بين الدليلين، لا كون الشهرة موضوعاً للحجية مطلقاً، نظير ما تقدم.

بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله ﷺ: حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا عن المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...» إلى آخر الرواية.

بناءً على أن المراد بالمجمع عليه في الموضعين هو المشهور، بقرينة إطلاق المشهور عليه(١) في قوله: «ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور»، فيكون في التعليل بقوله: «فإن المجمع عليه.. الخ» دلالة على أن المشهور مطلقاً(٢) مما يجب العمل به، وإن كان مورد التعليل الشهرة في الرواية.

ومما يؤيد إرادة الشهرة من الإجماع: أن المراد لو كان الإجماع الحقيقي لم يكن ريب في بطلان خلافه، مع أن الإمام عليه السلام جعل مقابله مما فيه الريب(٣).

(١) الأولى أن يقول بقرينة مقابلته بقوله: «يترك الشاذ».

(٢) لعموم التعليل الموجب لعموم الحكم وعدم اختصاصه بمورده كما أن التعليل بعدم الريب كما يقتضي الترجيح بالشهرة يقتضي حجيتها في نفسها، لكن من الظاهر أن العلة المذكورة لما كانت هي عدم الريب فهي إنما تقتضي عموم الحجية للشهرة التي توجب عدم الريب، وهي تختص بالشهرة في الرواية، لا في الفتوى، كما سيأتي.

(٣) كما يناسبه قوله عليه السلام: «إنما الأمور...» والاستشهاد بحديث التثليث، مع ظهور حال الإمام عليه السلام في أن مناسبة الاستشهاد كون المورد من موارد الشبهة،

ولكن في الاستدلال بالروايتين ما لا يخفى من الوهن:

الجواب من الاستدلال بالمرفوعة

أما الأولى: فيرد عليها ـ مضافاً إلى ضعفها، حتى أنه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني ـ (١): أن المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة(٢) من الروايتين دون مطلق حكم المشهور، ألا ترى أنك لو سئلت عن أن أي المسجدين أحب إليك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر، بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً، وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح لأحد الرمانين فقلت: ما كان أكبر.

والحاصل: أن دعوى العموم في المقام لغير الرواية مما لا يظن بأدنى التفات(٣).

للتأكيد في الاستشهاد عليها.

(١) لأن سيرته على عدم التدقيق في السند في الروايات المعروفة بين الأصحاب.

(٢) وذلك لما تقرر من أن تعريف الموصول باعتبار العهد، فمع عدم عهد فرد خاص، يتعين حمل الكلام على العهد الجنسي، أما معه فلا ظهور للكلام في العهد الجنسي، بل المتيقن هو المعهود الخاص، ففي المقام حيث كان السؤال عن خصوص الروايتين كان مانعاً عن ظهور الإطلاق فيما يعمهما.

(٣) وأما دعوى: أن ذكر الشهرة ظاهر في أنها علة للحكم بالحجية. فهي مندفعة بأن ذلك لو سلم يوجب الإشعار لا الظهور. مضافاً إلى ما يأتي من أن الشهرة في الرواية بمعنى معروفيتها بين الأصحاب بحيث لا ينكرها أحد منهم، فتكون مما لا ريب فيه، بخلاف شهرة الفتوى، فإنها بمعنى قول الأكثر بها الذي لا

مع أن الشهرة الفتوائية(١) مما لا يقبل أن يكون في طرفي المسألة، فقوله: (يا سيدي، إنهما معاً مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أن المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به.

الجواب عن الاستدلال بالمقبولة

ومن هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة، وأنه لا تنافي بين إطلاق المجمع عليه على المشهور وبالعكس حتى تصرف أحدهما عن ظاهره بقرينة الآخر، فإن إطلاق المشهور في مقابل الإجماع إنما هو إطلاق حادث مختص بالأصوليين(٢)، وإلا فالمشهور هو الواضح المعروف، ومنه: شهر فلان سيفه، وسيف شاهر.

فالمراد أنه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك ولا ينكرها أحد منهم، ويترك ما لا يعرفه إلا الشاذ ولا يعرفها الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، والمشهور لا يشاركون الشاذ في معرفة الرواية الشاذة، ولهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بيّن الرشد، والشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، وإلا فلا(٣) معنى للاستشهاد

ينافي الريب فيها، فالتعدي من إحداهما للأخرى أشبه بالقياس.

(١) يعني: بالمعنى الذي هو محل الكلام، وهو فتوى الغالب، أما بالمعنى اللغوي فهي خارجة عن محل الكلام.

(٢) وجرى عليه الفقهاء أيضاً، والاصطلاح المذكور مختص بالفتوى، ولا يجري في الروايات.

(٣) يعني: لو أريد من المشهور ما يقابل المجمع عليه.

بحديث التثليث(١).

وممـا يضحـك الثـكلى في هـذا المقـام، توجيـه(٢) قولـه: «همـا معاً مشـهوران» بإمكان انعقاد الشـهرة في عصر على فتوى وفي عصر آخر على خلافها، كما قد يتفق بين القدماء والمتأخرين، فتدبر.

---

(١) إذ المشهور بالمعنى المذكور مما فيه الريب، خصوصاً في الفتوى.

(٢) قال سيدنا الاعظمﷺ: «إذ الشهرة المبحوث عنها في المقام ـ كما نصّ عليه بعض المحققين ـ هي فتوى جل المعروفين بالفتوى في تمام الأعصار. وشهرة القدماء والمتأخرين ليس هي الشهرة بقول مطلق، ولا المبحوث عنها، كما لا يخفى».

بـل قـد يقال: إنه لو فرض حجية الشـهرة لكانت شـهرة القدمـاء حجة على المتأخرين فليس لهم الفتوى بخلافها.

ولـو فـرض غفلتهم عـن ذلك لـزم حجيتهـا في حقنا بعـد التفاتنـا إلى ذلك وترجيحهـا عـلى شـهرة المتأخريـن المفـروض مخالفتها للدليـل. وعليه لـو أريد من الرواية ما يعم الشـهرة في الفتوى لم يبق وجه لعدم الترجيح بين الشهرتين والانتقال إلى مرجح آخر.

[البحث في حجية خبر الواحد]

ومن جملة الظنون الخارجة بالخصوص عن أصالة حرمة العمل بغير العلم:

خبر الواحد في الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً.

اعلم: أن إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المروية عن الحجج عليهم السلام الحاكية لقولهم موقوف على مقدمات ثلاث:

إثبات الحكم الشرعي بالأخبار يتوقف على مقدمات

الأولى: كون الكلام صادراً عن الحجة.

الثانية: كون صدوره لبيان حكم الله، لا على وجه آخر، من تقية وغيرها.

الثالثة: ثبوت دلالتها على الحكم المدعى، وهذا يتوقف(١):

أولاً: على تعيين أوضاع ألفاظ الرواية.

وثانياً: على تعيين المراد منها، وأن المراد مقتضي وضعها أو غيره.

فهذه أمور أربعة، وقد أشرنا إلى كون الجهة الثانية(٢) من المقدمة

---

(١) وهو ثبوت دلالتها على الحكم المدعى.

(٢) وهي تعيين مرادالمتكلم من الكلام بعد فرض تعيين أوضاع المفردات.

الثالثة من الظنون الخاصة، وهو المعبر عنه بالظهور اللفظي، وإلى أن الجهة الأولى منها(١) مما لم يثبت كون الظن الحاصل فيها بقول اللغوي من الظنون الخاصة، وإن لم نستبعد الحجية أخيراً(٢).

وأما المقدمة الثانية: فهي أيضاً ثابتة بأصالة عدم صدور الرواية لغير داعي بيان الحكم الواقعي، وهي حجة، لرجوعها إلى القاعدة المجمع عليها بين العلماء والعقلاء من حمل كلام المتكلم على كونه صادراً لبيان مطلوبه الواقعي(٣)، لا لبيان خلاف مقصوده من تقية أو خوف، ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه(٤) إذا لم يكن كلامه محفوفاً بأماراته.

وأما المقدمة الأولى: فهي التي عقد لها مسألة حجية أخبار الآحاد، فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة ـ أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره ـ هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة؟

ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة(٥)، ولا حاجة إلى تجشم دعوى(٦): أن البحث عن دليلية الدليل

---

(١) وهي تعيين أوضاع المفردات.

(٢) لكن تقدم الإشكال في ذلك.

(٣) وهي المعبر عنها بأصالة الجهة، وقد أشرنا إليها في أول الكلام في حجية الظواهر.

(٤) لا يبعد سماع الدعوى في الجملة بنحو يكون مدعيها مدعياً محتاجاً إلى الإثبات.

(٥) بدعوى: أن الثبوت من أحوال الأدلة التي قيل: إنها موضوع الأصول.

(٦) تعريض بصاحب الفصول، حيث أورد على من ذكر أن موضوع علم

بحث عن أحوال الدليل.

ثم اعلم: أن أصل وجوب العمل بالأخبار المدونة(١) في الكتب المعروفة مما أجمع عليه في هذه الأعصار، بل لا يبعد كونه ضروري المذهب(٢).

الخلاف في الأخبار المدونة في مقامين:

وإنما الخلاف في مقامين:

١ـ هل هي مقطوعة الصدور، أم لا؟

أحدهما: كونها مقطوعة الصدور أو غير مقطوعة؟

فقد ذهب شرذمة من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعية الصدور.

وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه، إلا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، وإلا فمدعي القطع لا يلزم بذكر

الأصول هو الأدلة بما هي أدلة: بأنه يلزم منه خروج مثل مسألة حجية خبر الواحد عن علم الأصول، للبحث فيها عن دليلية الدليل لا عن الأحوال اللاحقة له بعد فرض كونه دليلاً. ولذا التزم بان الموضوع هو الأدلة بما هي هي لا بما هي أدلة، فيكون البحث عن دليلية الدليل بحثا عن عوارض الدليل وعوارض الموضوع فيدخل في علم الأصول. وتمام الكلام في محله.

(١) يعني: في الجملة، لا بها جميعاً.

(٢) هذا قد ينافي ما يأتي منه ﰇ من الاعتراف بالخلاف في جواز العمل بأخبار الآحاد وذهاب جمع إلى المنع عنه مع عدم تمامية مقدمات الانسداد عندهم. اللهم إلا أن يريد العمل بهذه الأخبار في الجملة، ولو لكون بعضها محتفاً بقرائن تفيد القطع بصدورها كما ادعاه بعض المانعين في الأخبار التي عمل بها الاصحاب رضوان الله عليهم، فلا ينافي المنع من جماعة من العمل بخبر الواحد الظني غير المحتف بقرائن. فلاحظ.

ضعف مبنى قطعه(١). وقد كتبنا في سالف الزمان في رد هذا القول رسالة تعرضنا فيها لجميع ما ذكروه، وبيان ضعفها بحسب ما أدى إليه فهمي القاصر.

٢ـ هل هي معتبرة بالخصوص، أم لا؟

الثاني: أنها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص أم لا؟

فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس قدس الله أسرارهم: المنع، وربما نسب إلى المفيد، حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إن خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك(٢) إجماعاً أو شاهداً من عقل»، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه، وكذا إلى المحقق، بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: أنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة، وهو عجيب(٣).

ما هو المعتبر منها؟

وأما القائلون بالاعتبار، فهم مختلفون من جهة: أن المعتبر منها كل ما في الكتب المعتبرة الأربعة، كما يحكى عن بعض الأخباريين، وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور، أو أن المعتبر بعضها، وأن المناط في الاعتبار عمل الأصحاب، كما يظهر من

---

(١) إلا أن يكون في مقام الاحتجاج والاستدلال، فيلزم ببيان ضعف دليله.

(٢) يعني الدليل الذي يعتبر اقترانه بخبر الواحد.

(٣) لما يأتي في الاستدلال على حجية الخبر بالإجماع من وضوح القول بالحجية بين الأصحاب واشتهاره.

كلام المحقـق، أو عدالة الراوي، أو وثاقتـه، أو مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي، أو غير ذلك من التفصيلات.

والمقصـود هنا: بيـان إثبات حجيته بالخصـوص في الجملة في مقابل السلب الكلي.

ولنذكر أولاً ما يمكن أن يحتج به القائلون بالمنع، ثم نعقبه بذكر أدلة الجواز، فنقول:

أدلة المانعين من الحجية:

أما حجة المانعين، فالأدلة الثلاثة(١):

أما الكتاب:

١- الاستدلال بالآيات

فالآيـات الناهيـة عن العمـل بما وراء العلـم، والتعليـل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسـلام(٢): مـن أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد.

وأما السنة:

٢- الاستدلال بالأخبار

فهي أخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر الواحد الغير المعلوم

(١) لم يذكر دليل العقل في المقام مع أن ابن قبة قد ادعى منعه من التعبد بخبر الواحد، اكتفاء بما سبق في أول الكلام في الظن من دفع الدليل المذكور، وأن الكلام في المقام بعد الفراغ عن إمكان التعبد بالظن خبراً كان أو غيره.

(٢) قال بعض المحشين ﷺ: «إن المراد به هو الشيخ الطبرسي ﷺ على ما ذكره ﷺ في مجلس درسه الشريف» وقد ذكر ذلك الطبرسي ﷺ في تفسيره الكبير مجمع البيان، قال بعد ذكر الآية الشريفة وشرحها: «و في هذا دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل، لأن المعنى: إن جاءكم من لا تؤمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره...».

الصدور إلا إذا احتف بقرينة معتبرة من كتاب أو سنة معلومة:

مثل: ما رواه في البحار عن بصائر الدرجات، عن محمد بن عيسى، قال: «أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام وجوابه عليه السلام بخطه، فكتب: نسألك عن العلم المنقول عن آبائك وأجدادك سلام الله عليهم أجمعين قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه؟ فكتب عليه السلام بخطه وقرأته: ما علمتم أنه قولنا فالزموه، وما لم تعلموه فردوه إلينا». ومثله عن مستطرفات السرائر.

والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالخبر المأثور إلا إذا وجد له شاهد من كتاب الله أو من السنة المعلومة، فتدل على المنع عن العمل بالخبر الواحد المجرد عن القرينة:

مثل: ما ورد في غير واحد من الأخبار: أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «ما جاءكم عني مما لا يوافق القرآن فلم أقله».

وقول أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: «لا يصدق علينا إلا ما يوافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله».

وقوله عليه السلام: «إذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردوه إلينا حتى نبين لكم».

ورواية ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به ومن لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله فخذوا به، وإلا فالذي جاءكم به أولى به».

وقوله عليه السلام لمحمد بن مسلم: «ما جاءك من رواية من بر أو فاجر يوافق كتاب الله فخذ به، وما جاءك من رواية من بر أو فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به».

وقوله عليه السلام: «ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل».

وقول أبي جعفر عليه السلام: «ما جاءكم عنا فإن وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به، وإن لم تجدوه موافقا فردوه، وإن اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

وقول الصادق عليه السلام: «كل شيء مردود إلى كتاب الله والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

وصحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق الكتاب والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي، فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم».

والأخبار الواردة في طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جدا.

وجه الاستدلال بالأخبار

وجه الاستدلال بها:

أن من الواضحات: أن الأخبار الواردة عنهم (صلوات الله

عليهم) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة(١)، والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كلية، إذ لا يصدقهم أحد في ذلك(٢)، فما كان يصدر عن الكذابين عليهم من الكذب لم يكن إلا نظير ما كان يرد من الأئمة (صلوات الله عليهم) في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة(٣)، فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور

(١) لكثرة المخصص والمقيد لعموم وإطلاق الكتاب من الأخبار، وغير ذلك من جهات المخالفة للظاهر.

(٢) هذا في غاية المنع إذ قد يكون قصد الكذاب تشويه سمعتهم عليهم السلام والنيل من كرامتهم بما قد يصدقه الجهال الذين لم تتضح لهم رفعة مقامهم عليهم السلام وسمو منزلتهم مما خفي على كثير من جهال هذا الزمان فضلاً عن زمان صدور الروايات المذكورة، كما قد يكون قصده إضلال الناس بدعوى نسخ أحكامهم عليهم السلام للقرآن المجيد، وأن له عليه السلام حق تبديل الأحكام والتصرف فيها... إلى غير ذلك من جهات الضلال والتلبيس على الجهال. وقد يؤيده أو يدل عليه ظهور بعض هذه الروايات في التنصل من الأخبار المخالفة والبراءة منها المشعر بأن في قبولها عليهم وأنها من سنخ الذي لا يناسب صدوره منهم لعلوّ مقامهم وسمو منزلتهم، مثل قوله عليه السلام: «فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا...».

(٣) حتى يشتبه بالصدق ويمكن تصديقه ويقبله الغافل، بناءً على ما ذكره قدس سره من عدم تصديق المخالف للقرآن في حقهم عليهم السلام فلا يتحقق فيه غرض الكاذب، وقد عرفت الكلام فيه.

عنهم(١)، وأنه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلا فليتوقف فيه، لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة.

ثم إن عدم ذكر الإجماع ودليل العقل من جملة قرائن الخبر في هذه الروايات كما فعله الشيخ في العدة(٢) لأن مرجعهما إلى الكتاب والسنة، كما يظهر بالتأمل(٣).

---

(١) كأن هذا تعريض بدعوى أن المراد من عرض الأخبار على الكتاب والسنة تمييز الأخبار الصادقة من المكذوبة بذلك، فما وافقهما فهو صادق قطعاً ما خالفهما فهو كاذب قطعاً، وحينئذ لابد أن يراد بالمخالفة المخالفة بالتباين، لا مجرد المخالفة للظاهر ولو مع امكان الجمع ـ كالعام والخاص ـ لوضوح امكان صدور المخالف منهم عليهم السلام لظاهر الكتاب والسنة فلا يعلم بكذبه.

وحاصل الدفع: انه بعد أن سبق أن المراد بالمخالفة هي المخالفة للظاهر لا بنحو التباين، لعدم تحقق غرض الكاذب بذلك، فلابد أن يكون الغرض من العرض على الكتاب والسنة إرادة التوقف في المخالف لاحتمال كذبه وعدم صدوره، لا أنه كاذب يقيناً، لتكون المخالفة علامة على الكذب ويتحقق تمييز الصادقة من المكذوبة بذلك.

(٢) وتقدم عن المفيد قدس سره أيضاً.

(٣) لعله من جهة ان العقل لا يستقل بادراك ملاكات الأحكام الشرعية وانما يستقل في باب الملازمات ـ كاستلزام وجوب الشيء لوجوب مقدمته، أوحرمة ضده ـ وهي متوقفه على دلالة الدليل الشرعي على الملزوم، فحكم العقل فرع الدليل الشرعي المذكور، فالموافقة للحكم العقلي المذكور موافقة للدليل الشرعي، والمخالفة له مخالفة له.

واما الإجماع فلأنه ليس حجة بنفسه، بل بلحاظ كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام الراجع إلى السنة القطعية. فتأمل.

ويشير إلى ما ذكرنا من أن المقصود من عرض الخبر على الكتاب والسنة هو في غير معلوم الصدور(١): تعليل(٢) العرض في بعض الأخبار بوجود الأخبار المكذوبة في أخبار الإمامية.

وأما الإجماع:

٣- الاستدلال بالإجماع

فقد ادعاه السيد المرتضى ﷺ في مواضع من كلامه، وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة.

وقد اعترف بذلك الشيخ على ما يأتي(٣) في كلامه، إلا أنه أول معقد الإجماع بإرادة الأخبار التي يرويها المخالفون.

وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان، قال: (لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش

---

(١) يعني: من أجل تمييز الحجة عن غيره، لا من أجل تمييز الصادر عن غيره.

(٢) فاعل لقوله: «ويشير...» ووجه استفادة ذلك منه: ان وجود الخبر المكذوب لا يوجب العلم بكذب الخبر الخاص، لاحتمال عدم انطباقه عليه، بل غاية ما يوجب احتمال كذبه. لكن قد يكون المراد من ذلك بيان وجود الأخبار المكذوبة، من أجل المصحح للتمييز والتوقف عن الخبر بدونه، فهو غير مسوق مساق التعليل، بل لبيان واقع مغفول عنه.

والذي تحصل: أن ما ذكر في وجه حمل المخالفة على المخالفة للظاهر مع إمكان الجمع، غير تام، بل لا مانع من حمل المخالفة على المخالفة بنحو التباين الكلي،و سيأتي تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

(٣) في الاستدلال على حجية الخبر بالإجماع.

الجنايات)(١) انتهى.

الجواب عن الاستدلال بالآيات

والجواب: أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها(٢) عمومات

(١) فإن المرجع فيها إلى المقومين وقد لا يحصل من قولهم الا الظن.

(٢) استشكل فيها المحقق الخراساني ﷺ بان الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها هو اتباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، لامايعم الفروع الشرعية.

وفيه: أنه تحكم لا وجه له. ومجرد كون مورد بعضها ذلك لا يقتضي الاختصاص به، خصوصاً مع ظهور أنها تشير إلى أمر ارتكازي لا يفرق فيه بين الفروع والأصول.

نعم ما تضمن النهي عن اتباع الظن لا ظهور له في المنع من العمل بالخبر، إذ العمل به ليس لكونه مفيداً للظن، بل لخصوصية فيه ومنه يظهر الحال في اكثر الطرق، فانها وان كانت قد توجب الظن الا أن العمل بها ليس من أجل ذلك بل لخصوصية فيها خارجة عنه فلا تنهض الآيات بالنهي عنه. مع أنها حيث وردت في مقام مسوقة لبيان أمر ارتكازي الذم والتبكيت للكفار على اتباعهم للظن، فالمناسب سوقها للاشارة إلى أمر ارتكازي عرفي لا تعبدي تأسيسي للشارع الأقدس، وحينئذ تقصر عن مثل الخبر مما كان العمل به ارتكازياً غير مستنكر عند العقلاء، وتختص بالطرق الظنية التي لا يرى العقلاء بما هم عقلاء العمل بها، كتقليد الآباء والرؤيا والتخمينات والاستبعادات والاستحسانات ونحوها.

وكذا الحال فيما دل على استنكار القول بغير سلطان أو برهان أو حجة، فإنه لا ينهض ببيان ما ليس بحجة.

فالعمدة في المقام: ما دل على النهي عن العمل بغير العلم. وأوضح الآيات في ذلك فيما أعلم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾ فإن إطلاقه محكم يقتضي عدم حجية خبر الواحد. ولا ظهور له في الاشارة إلى أمر ارتكازي وإن كان احتمال ذلك قريباً في

الجواب عن الاستدلال بالأخبار

مخصصة(١) بما سيجيء من الأدلة.

وأما عن الأخبار:

١ـ الرواية الأولى

فعن الرواية الأولى، فبأنها خبر واحد(٢) لا يجوز الاستدلال بها على

نفسه، لعدم وروده مورد التبكيت والالزام لغير المسلمين، ليتعين انصراف إطلاقه عن مثل الخبر، نظير ما سبق، بل إطلاقه محكم.

ومن ثم قال في مجمع البيان: «وقد استدل جماعة من أصحابنا بهذا على أن العمل بالقياس وبخبر الواحد غير جائز، لانهما لا يوجبان العلم...».

اللهم إلا أن يقال: التعليل بقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ...﴾ قد يوجب ظهور الصدر في وروده في مقام النهي الارشادي عن العمل بغير العلم بعد الفراغ عن عدم حجيته وليس في مقام بيان عدم حجية غير العلم شرعاً، ليتمسك بإطلاقه في مورد الشك فلا ظهور له في عدم حجية الخبر ونحوه. خصوصاً مع قيام السيرة العقلائية على حجيته فتأمل جيداً. وقد أشرنا إلى بعض ما ذكرنا في مبحث حجية الظواهر، وما ذكرناه هنا جار هناك فانهما من باب واحد.

و أما التعليل في آية النبأ فيتضح حاله عند الكلام في الاستدلال بها على حجية الخبر.

(١) لكن لا يبعد إباء بعضها عن التخصيص.

نعم هو مختص بما كان منها مسوقا لبيان امر ارتكازي، وهو قاصر عن شمول خبر الثقة، كما عرفت. ولا أقل من كون أدلة الحجية حاكمة على العموم المذكور إذا امتنع كونها مخصصة له.

وأما آية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ فهي لو تمت دلالتها غير آبية عن التخصيص، بل تكون مخصصة بأدلة حجية الخبر أو محكومة لها.

(٢) كأنه إشارة إلى أنه يلزم من حجيتها عدمها، لأنها خبر واحد أيضاً، فلابد من الالتزام بعدم حجيتها، لئلا يلزم المحال. وربما يأتي الكلام في نظير ذلك عند

المنع عن الخبر الواحد.

وأما أخبار العرض على الكتاب، فهي وإن كانت متواترة بالمعنى(١) إلا أنها بين طائفتين: ٢ـ أخبار العرض

إحداهما: ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب.

والثانية: ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب.

أما الطائفة الأولى، فلا تدل على المنع عن الخبر الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة. ٣ـ ما دلّ على طرح ما يخالف الكتاب

فإن قلت: ما من واقعة إلا ويمكن استفادة حكمها من عمومات

الاستدلال على الحجية بآية النبأ، ويأتي ما له دخل في المقام.

وربما يقال: انه ان فرض عدم قيام الأدلة القطعية على حجية الخبر فاللازم الرجوع فيه إلى أصالة عدم الحجية، ولا حاجة إلى الاستدلال بالرواية المذكورة، وإن فرض قيام الأدلة القطعية على حجيته ـ كما سيأتي ـ لم تنهض الرواية المذكورة بمعارضتها، لأنها ظنية السند والدلالة وعلى كلا الحالين لا أثر للرواية المذكورة. فتأمل.

هذا مع أنها واردة في فرض تعارض الأخبار فلا تدل على عدم حجية غير المعلوم مع عدم المعارض. ومنه يظهر أنه لا مجال للاستدلال بها لو فرض تواتر مضمونها اجمالاً، كما قد يوجد في بعض كلماتهم.

ودعوى: أنها ظاهرة في تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح إحدى الحجتين عن الاخرى، فهي ظاهرة في عدم حجية غير المعلوم ذاتاً لا من جهة المعارض. لا شاهد لها، بل لعل ظاهر السؤال المفروغية عن الحجية ذاتاً وأن التوقف إنما هو من جهة الاختلاف و التعارض.

(١) لعل الأولى دعوى تواترها إجمالا لاختلاف مضامينها.

الكتاب المقتصر في تخصيصها على السنة القطعية، مثل قوله تعالى(١): ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... الخ﴾، و﴿كُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً﴾، و﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ونحو ذلك، فالأخبار المخصصة لها كلها ولكثير من عمومات السنة القطعية مخالفة للكتاب والسنة.

قلت:

مخالفة ظاهر العموم لا تعد مخالفة

أولاً: إنه لا يعد مخالفة ظاهر العموم خصوصا مثل هذه العمومات، مخالفة(٢)، وإلا لعدت الأخبار الصادرة يقينا عن الأئمة عليهم السلام المخالفة لعمومات الكتاب والسنة النبوية، مخالفة للكتاب والسنة، غاية الأمر ثبوت الأخذ بها مع مخالفتها لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم، فتخرج عن عموم أخبار العرض، مع أن الناظر في أخبار العرض على الكتاب والسنة يقطع بأنها تأبى عن التخصيص(٣).

---

(١) لا يخفى أن العمومات المذكورة ونحوها لا تفي بالفروع الفقهية، فلا وجه معه لدعوى أن جميع الأخبار مخالفة للكتاب.

نعم لا بأس بدعوى أن كثيراً من الأخبار الذي بناء الاصحاب على العمل بها في الجملة ويعلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام مخالفة للكتاب بالمعنى المذكور.

(٢) هذا راجع إلى دعوى أن المراد من المخالفة المخالفة بنحو التباين، فيبتني على ما سبق الكلام فيه منا عند الكلام في الاستدلال.

(٣) لظهور بعضها في التبري من الأخبار المخالفة وأنها مما لا ينبغي صدوره منهم عليهم السلام، فلا بد أن يحمل على أن المراد بالمخالفة المخالفة التي لا ينبغي صدورها منهم، ولا يعم المخالفة بالنحو المتقدم كما أشرنا إلى نظيره آنفاً.

وكيف يرتكب التخصيص في قوله عليه السلام(١): «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»، وقوله: «ما أتاكم من حديث لا يوافق كتاب الله فهو باطل»، وقوله عليه السلام: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنا إن حدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة»، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «ما خالف كتاب الله فليس من حديثي، أو لم أقله»، مع أن أكثر عمومات الكتاب قد خصص بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم(٢).

ما يدل على ذلك

ومما يدل على أن المخالفة لتلك العمومات لا يعد مخالفة: ما دل من الأخبار على بيان حكم ما لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة النبوية، إذ بناء على تلك العمومات لا يوجد واقعة لا يوجد حكمها فيهما(٣).

فمن تلك الأخبار: ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال:

«ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، وما

(١) لا يخفى أن بعض هذه الروايات وإن تضمن بطلان ما لم يوافق الكتاب أو السنة، الا أنه يدل على بطلان ما خالف بالأولوية القطعية.

(٢) يعني: فلابد أن تحمل المخالفة في الحديث السابق على المخالفة بنحو التباين لا بنحو العموم والخصوص ونحوها.

(٣) عرفت أنه لا مجال لدعوى نهوض العمومات الكتابية بجميع الفروع الفقهية وانه لا إشكال في قصورها عن بعضها. ثم ان الأخبار المذكورة وإن نهضت ببيان ان بعض الوقائع لا يوجد حكمها في الكتاب والسنة، إلا أنها تدل على عدم كون المخالفة بالعموم والخصوص مخالفة، كما يظهر بادنى تأمل.

فاستشهاد المصنف قدس سره بهذه النصوص في غير محله.

لم يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة مني فلا عذر لكم في ترك سنتي، وما لم يكن فيه سنة مني، فما قال أصحابي فقولوا به، فإنما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم، بأيها اخذ اهتدي، وبأي أقاويل أصحابي أخذتم اهتديتم، واختلاف أصحابي رحمة لكم، قيل: يا رسول الله، ومن أصحابك؟ قال: أهل بيتي... الخبر».

فإنه صريح في أنه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لا يوجد في الكتاب والسنة.

ومنها: ما ورد في تعارض الروايتين: من رد ما لا يوجد في الكتاب والسنة إلى الأئمة عليهم السلام.

مثل: ما رواه في العيون عن ابن الوليد، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن الميثمي، وفيها:

«فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله» إلى أن قال: «وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله» إلى أن قال: «وما لم تجدوه في شيء من هذه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك... الخبر».

والحاصل: أن القرائن الدالة على أن المراد بمخالفة الكتاب ليس مجرد مخالفة عمومه أو إطلاقه كثيرة، تظهر لمن له أدنى تتبع.

ومن هنا يظهر: ضعف التأمل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لتلك(١) الأخبار، بل منعه لأجلها كما عن الشيخ في العدة.

---

(١) متعلق بقوله: «التأمل في...» ثم إن الوجه في ضعف التأمل المذكور هو

أو لما ذكره(١) المحقق: من أن الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد الإجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة، ومع الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به.

وثانياً: إنا نتكلم في الأحكام التي لم يرد فيها عموم من القرآن والسنة، ككثير من أحكام المعاملات بل العبادات التي لم ترد فيها إلا آيات مجملة أو مطلقة من الكتاب، إذ لو سلمنا أن تخصيص العموم يعد مخالفة، أما تقييد المطلق فلا يعد في العرف مخالفة(٢)، بل هو مفسر، خصوصاً على المختار: من عدم كون المطلق مجازا عند التقييد(٣).

ما هو المراد من طرح ما يخالف الكتاب؟

فإن قلت: فعلى أي شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإن حملها على طرح ما يباين الكتاب كلية حمل على فرد نادر بل معدوم(٤)، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار.

أن المخصص لا يعد مخالفاً للعام بالنحو الذي أريد من المخالفة في تلك الأخبار.

(١) لا يخفى أن الوجه السابق لا ينهض بدفع هذا الوجه. فالعمدة في دفعه عدم انحصار الدليل على حجية خبر الواحد بالإجماع المذكور، بل بعض أدلته يعم الخبر المخصص للكتاب.

(٢) لم يظهر الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق بعد مخالفة كليهما للظاهر المستفاد من الإطلاق والعموم.

(٣) عدم كونه مجازاً لا أثر له بعد مخالفته للظاهر.

(٤) هذا مبني على ما سبق من أن المخالف للكتاب والسنة بنحو التباين لا يصدر من الكذابين، وقد عرفت الكلام فيه.

قلت: هذه الأخبار على قسمين:

منها: ما يدل على عدم صدور الخبر المخالف للكتاب والسنة عنهم عليهم السلام، وأن المخالف لهما باطل، وأنه ليس بحديثهم.

ومنها: ما يدل على عدم جواز تصديق الخبر المحكي عنهم عليهم السلام إذا خالف الكتاب والسنة.

أما الطائفة الأولى فالأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين، مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض التي ورد فيها الآيات والأخبار النبوية، وهذه الأخبار غير موجودة في كتبنا الجوامع، لأنها(١) اخذت عن الأصول بعد تهذيبها من تلك الأخبار.

وأما الثانية فيمكن حملها على ما ذكر في الأولى. ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين، كما يشهد به مورد بعضها. ويمكن حملها على خبر غير الثقة، لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة(٢).

هذا كله في الطائفة الدالة على طرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة.

٤ـ ما دلّ على طرح ما لا يوافق الكتاب

وأما الطائفة الآمرة بطرح ما لا يوافق الكتاب أو لم يوجد عليه شاهد من الكتاب والسنة:

---

(١) الضمير يرجع إلى: «كتبنا الجوامع».

(٢) لكن الحمل بلا شاهد في كلتا الطائفتين. والأولى حملها على الأخبار المخالفة للكتاب بالتباين، حيث لا محذور في الحمل المذكور، بل في النصوص ما يشهد به كما سبق.

فالجواب عنها بعد ما عرفت من القطع بصدور الأخبار الغير الموافقة لما يوجد في الكتاب منهم عليهم السلام، كما دل(١) عليه روايتا الاحتجاج والعيون المتقدمتان المعتضدتان بغيرهما من الأخبار:

أنها محمولة على ما تقدم في الطائفة الآمرة بطرح الأخبار المخالفة للكتاب والسنة(٢).

وأن(٣) ما دل منها على بطلان ما لم يوافق وكونه زخرفا محمول على الأخبار الواردة في أصول الدين، مع احتمال كون ذلك(٤) من أخبارهم الموافقة للكتاب والسنة على الباطن الذي يعلمونه منهما، ولهذا كانوا يستشهدون كثيراً بآيات لا نفهم دلالتها.

وما دل على عدم جواز تصديق الخبر الذي لا يوجد عليه شاهد من

---

(١) هذا لا يحتاج إلى الاستدلال بالأخبار، لما هو المعلوم من أن ما يفهم من الكتاب لا يفي بمعظم الفقه فضلاً عن جميع فروعه، وأنه لابد من صدور ما زاد عليه إلى الائمة عليهم السلام وأن بهم كمال الدين وتمام النعمة.

(٢) يعني: من الحمل على أصول الدين أو صورة التعارض أو خبر الثقة. مع أنه لا يبعد حمل (عدم الموافقة) على المخالفة، للتعبير عنها بذلك عرفاً، فيلحقه ما سبق من الجواب.

(٣) العطف للتفسير وبيان كيفية الحمل على ما تقدم في الطائفة السابقة.

(٤) يعني: ما لا يوافق الكتاب لعدم وجود حكمه في الكتاب بنظرنا. ثم إن هذا الاحتمال وإن كان قوياً جداً، إلا أنه يشكل حمل الروايات السابقة عليه، لعدم ورودها مورد الاعلام والأخبار المحض، بل يظهر منها بيان قضية عملية، فلابد أن يكون موضوعها مما يتيسر للمخاطب الاطلاع عليه حتى يترتب عليه العمل.

كتاب الله(١)، على خبر غير الثقة(٢) أو صورة التعارض، كما هو ظاهر غير واحد من الأخبار العلاجية.

ثم إن الأخبار المذكورة على فرض تسليم دلالتها وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا تقاوم الأدلة الآتية، فإنها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلا بد من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار.

الجواب عن الاستدلال بالإجماع

وأما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد والطبرسي ﭭ:

فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد(٣)، مع معارضته بما سيجيء: من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة، وتحقق الشهرة على خلافهما بين القدماء والمتأخرين(٤).

وأما نسبة بعض العامة كالحاجبي والعضدي عدم الحجية إلى

---

(١) يعني: محمول على... وهو خبر لقوله: «وما دل...».

(٢) هذا خلاف ظاهر بعض النصوص المتقدمة، كرواية ابن أبي يعفور، حيث تعرض السائل فيها لخبر الثقة، وأهمله الامام عليه السلام وجعل المعيار في القبول وجود الشاهد من الكتاب.

نعم الخبر المذكور ونحوه ليس متواتراً، فلا مجال للخروج به عما يأتي مما يدل على حجية خبر الثقة.

(٣) يعني: والمفروض الكلام في حجيته. وقد تقدم نظير هذا في الجواب عن الرواية الأولى. هذا مع أن في الاعتماد على الإجماع المذكور هنا ما عرفت من الإشكال في الإجماع المنقول في جميع الموارد.

(٤) فإن هذا مما يوهن الإجماع على عدم حجية الخبر.

الرافضة، فمستندة إلى ما رأوا من السيد: من دعوى الإجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة.

أدلة القائلين بالحجية

وأما المجوزون فقد استدلوا على حجيته بالأدلة الأربعة:

الاستدلال بالكتاب:

أما الكتاب، فقد ذكروا منه آيات ادعوا دلالتها:

منها: قوله تعالى في سورة الحجرات:

الآية الأولى: آية النبأ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

الاستدلال بها من طريقين:

والمحكي في وجه الاستدلال بها وجهان:

١- من طريق مفهوم الشرط

أحدهما: أنه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق، فإما أن يجب القبول وهو المطلوب، أو الرد وهو باطل، لأنه يقتضي كون العادل أسوأ حالا من الفاسق، وفساده بين.

٢- من طريق مفهوم الوصف

الثاني: أنه تعالى أمر بالتثبت عند إخبار الفاسق، وقد اجتمع فيه وصفان، ذاتي وهو كونه خبر واحد، وعرضي وهو كونه خبر فاسق، ومقتضى التثبت هو الثاني، للمناسبة والاقتران(١)، فإن الفسق يناسب عدم القبول، فلا يصلح الأول للعلية، وإلا لوجب الاستناد إليه، إذ التعليل بالذاتي الصالح للعلية أولى من التعليل بالعرضي، لحصوله قبل حصول العرضي، فيكون الحكم قد حصل قبل حصول العرضي، وإذا

---

(١) كأن المراد من الاقتران ذكر الفاسق مع النبأ الذي لا ينبغي ذكره لو لم يكن هو العلة في وجوب التثبت، لما يأتي في قوله: «وإلا لوجب الاستناد إليه...».

لم يجب التثبت عند إخبار العدل، فإما أن يجب القبول، وهو المطلوب، أو الرد، فيكون حاله أسوأ من حال الفاسق، وهو محال.

أقول: الظاهر أن أخذهم للمقدمة الأخيرة وهي أنه إذا لم يجب التثبت وجب القبول، لأن الرد مستلزم لكون العادل أسوأ حالا من الفاسق مبني(١) على ما يتراءى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسي، فيكون هنا امور ثلاثة، الفحص عن الصدق والكذب، والرد من دون تبين، والقبول كذلك.

لكنك خبير: بأن الأمر بالتبين هنا مسوق لبيان الوجوب الشرطي، وأن التبين شرط للعمل بخبر الفاسق(٢) دون العادل، فالعمل بخبر

---

(١) خبر(أن) في قوله: «الظاهر أن أخذهم...».

(٢) وعليه فيكون العمل مفروضا في المنطوق، فيكون كذلك في المفهوم، ولا يبقى هناك احتمال الرد وعدم العمل كلية، حتى يحتاج إلى دفعه بضميمة المقدمة الخارجية.

لكن لا يخفى أنه لا معنى لاشتراط العمل بخبر الفاسق بالتبين عنه، لعدم كونه من مقدماته لا تكويناً ولا شرعاً حتى يكون وجوبه شرطياً مقدمياً تبعاً لوجوب ذي المقدمة، وهو العمل، كيف وقد لا يكون العمل واجباً، كما في الأحكام غير الالزامية، فلا معنى لوجوب مقدمته. فالأولى أن يقال: إن وجوب التبين طريقي كناية عن عدم كون الخبر مصححاً للعمل وعذراً، لعدم حجيته، وحينئذٍ يكون عدم وجوب التبين في خبر العادل ـ المستفاد من المفهوم ـ راجعاً إلى حجيته، فيتم المطلوب بلاحاجة إلى ضم المقدمة الخارجية المذكورة.

ولعل ذلك هو مراد المصنف ﷺ وإن قصرت عنه عبارته.

إن قلت: عدم وجوب التبين كما يمكن أن يكون كناية عن حجية الخبر كذلك

العادل غير مشروط بالتبين، فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية، وهي كون العادل أسوأ حالا من الفاسق.

والدليل على كون الأمر بالتبين للوجوب الشرطي لا النفسي(١) مضافا إلى أنه المتبادر عرفا في أمثال المقام(٢)، وإلى أن الإجماع قائم على عدم ثبوت الوجوب النفسي للتبين في خبر الفاسق، وإنما أوجبه من أوجبه عند إرادة العمل به، لا(٣) مطلقا هو:

أن التعليل في الآية بقوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُوا... الخ﴾ لا يصلح أن يكون تعليلا للوجوب النفسي، لأن حاصله يرجع إلى أنه: لئلا تصيبوا قوما بجهالة بمقتضى العمل بخبر الفاسق فتندموا على فعلكم بعد

يمكن أن يكون كناية عن عدم الاعتداد به للبناء على كذبه بلا حاجة إلى فحص، فلا تثبت حجية خبر العادل بعدم وجوب التبين الا بضم المقدمة المذكورة، وهي أنه لايكون أسوأ حالاً من خبر الفاسق.

قلت: المنصرف من الآية، ولاسيما بملاحظة ذيلها ـ الذي سيشير إليه المصنف ﷺ ـ كون ترتب العمل على الخبر مفروغاً عنه، وأنه في الفاسق مشروط بالتبين، وفي العادل غير مشروط به، فيكون عدم وجوب التبين فيه كناية عن حجية.

وكأن هذا هو مراد المصنف ﷺ في المقام. فلاحظ.

(١) الذي هو مقتضى الجمود على ظاهر الأمر.

(٢) لأن من شأن الخبر هو العمل به والجري على مقتضاه.

(٣) ولذا لا إشكال في عدم وجوبه فيما لو لم يكن المخبر به مورداً للعمل في حق السامع.

تبين الخلاف، ومن المعلوم أن هذا لا يصلح إلا علة لحرمة العمل بدون التبين(١)، فهذا هو المعلول، ومفهومه جواز العمل بخبر العادل من دون تبين(٢).

مع أن في الأولوية المذكورة في كلام الجماعة بناء على كون وجوب التبين نفسيا، ما لا يخفى، لأن الآية على هذا ساكتة عن حكم العمل بخبر الواحد قبل التبين أو بعده فيجوز اشتراك الفاسق والعادل في عدم جواز العمل قبل التبين، كما أنهما يشتركان قطعا في جواز العمل بعد التبين والعلم بالصدق(٣)، لأن(٤) العمل حينئذ بمقتضى التبين لا باعتبار الخبر.

فاختصاص الفاسق بوجوب التعرض لخبره والتفتيش عنه دون العادل، لا يستلزم كون العادل أسوأ حالا، بل مستلزم لمزية كاملة للعادل على الفاسق(٥)، فتأمل(٦).

---

(١) أما وجوب التبين مع قطع النظر عن العمل فهو أمر آخر لا يصلح ذلك تعليلاً له.

(٢) وهو راجع إلى حجيته من دون ضم المقدمة المذكورة.

(٣) وفي عدم جواز العمل بعد التبين والعلم بالكذب.

(٤) تعليل لقوله: «كما أنهما يشتركان...».

(٥) كأنه من جهة أن خبر العادل لا يكون موجباً لتكليف السامع والتضييق عليه، لعدم وجوب الفحص عنه، بخلاف خبر الفاسق.

(٦) قال بعض أعاظم المحشين: «اللهم إلا أن يقال: إن التبين في الخبر نوع من الاعتناء بشأن الخبر، فلا يصلح أن يكون فارقاً. وإليه أشار بقوله: «فتأمل» على ما أفاده في مجلس الدرس.. وإن لم يخل عن مناقشة».

ما اورد على الاستدلال بالآية بما لا يمكن دفعه

وكيف كان: فقد اورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين، إلا أن كثيرا منها قابلة للدفع، فلنذكر أولا ما لا يمكن الذب عنه، ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الإيرادات القابلة للدفع.

أما ما لا يمكن الذب عنه فإيرادان:

١ـ عدم اعتبار مفهوم الوصف

أحدهما: أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف(١) أعني: الفسق، ففيه: أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف(٢)، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه، فإنه أشبه بمفهوم اللقب(٣).

ولعل وجه المناقشة: أن الاعتناء بشأن المخبر إنما يكون بقبول خبره، لا بمجرد الفحص عنه من دون أن يكون دخيلاً في قبوله، بل هو ضيق محض وتكليف صرف، لا يكون عدم وجوبه في خبر العادل مستلزماً لمنقصة فيه بالإضافة إلى خبر الفاسق. نعم الظاهر أنه لا يوجب مزيته عليه أيضاً خلافا لما ذكره أولاً.

(١) كما هو الظاهر من الوجه الثاني للاستدلال، لما هو المعلوم من أن الآية الكريمة لا تصريح فيها بتعليل عدم قبول خبر الفاسق بانه خبر فاسق، واستفادة التعليل منها ناش من ذكر الفاسق في الموضوع، ودلالته على العلية مبنية على مفهوم الوصف.

(٢) نعم هو لا يخلو عن إشعار بالحصر، خصوصاً مع مناسبة القيد المذكور له عرفاً، وإلا كان ذكره بلا فائدة.

ولعله عليه يبتني الوجه الثاني للاستدلال. اللهم إلا أن يكون ذكره لمزيد الاستنكار وشدة التشنيع، بلحاظ كونه مورد نزول الآية، وورودها مورد الردع عن ذلك، على ما سيأتي.

(٣) الذي لا ينبغي الإشكال في عدم حجيته.

ولعل هذا مراد من أجاب عن الآية كالسيدين(١) وأمين الإسلام والمحقق والعلامة وغيرهم: بأن هذا الاستدلال مبني على دليل الخطاب، ولا نقول به.

عدم اعتبار مفهوم الشرط في الآية لأنه سالبة بانتفاء الموضوع

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط(٢)، كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة، ففيه:

أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين(٣)، فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع،

---

(١) لكن المحكي عن السيدين ﴿﴾ عدم حجية مفهوم الشرط أيضاً، فلا موجب لحمل كلامهما على النظر لمفهوم الوصف فقط.

(٢) كما هو مقتضى الوجه الأول للاستدلال. وهو معطوف على الشرط في قوله: «أن الاستدلال إن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف...».

(٣) إذ المراد بالتبين في الآية ليس هو التبين عن مطلق الخبر، حتى يكون له موضوع مع مجيء العادل به، فيدل على حجية خبر العادل، بل هو خصوص التبين عن خبر الفاسق، ومن الواضح ارتفاعه بارتفاع الشرط، وخبر العادل موضوع آخر لا تعرض لحكمه.

نعم لو كانت العبارة هكذا: النبأ إن جاء الفاسق به وجب التبين عنه، كان له المفهوم المذكور، لبقاء الموضوع مع ارتفاع الشرط، فإناطة حكمه بالشرط ظاهر في ارتفاعه عنه بارتفاعه، كما يظهر بالتأمل في النظائر.

وبعبارة أخرى: مقتضى القضية الشرطية أن ارتفاع الشرط موجب لارتفاع حكم قضية الجزاء عن موضوعها، لا عن كل موضوع، فإذا قيل: اكرم زيداً ان جاءك، كان مقتضى المفهوم عدم وجوب إكرام زيد إن لم يجيء، لا عدم وجوب إكرام غيره، وحينئذ. ان كان موضوع قضية الجزاء ملازماً لوجود الشرط، فارتفاع الشرط

كما في قول القائل(١): «إن رزقت ولدا فاختنه»، و«إن ركب زيد فخذ ركابه»(٢)، و«إن قدم من السفر فاستقبله»، و«إن تزوجت فلا تضيع حق زوجتك»، و«إذا قرأت الدرس فاحفظه»، قال الله سبحانه: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾، و﴿إذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها﴾، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة: إن عدم مجيء الفاسق يشمل ما لو جاء العادل بنبإ، فلا يجب تبينه، فيثبت المطلوب.

وأخرى: إن جعل مدلول الآية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لأجل عدمه، يوجب حمل السالبة على المنتفية بانتفاء الموضوع، وهو خلاف الظاهر.

وجه الفساد: أن الحكم إذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيء الفاسق به، كان المفهوم بحسب الدلالة العرفية أو العقلية(٣) انتفاء الحكم المذكور في المنطوق عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه(٤)،

إنما يقتضي ارتفاع حكم الجزاء لارتفاع موضوعه، لا ارتفاعه عن غير موضوعه.

(١) فإن جميع القضايا الآتية لا مفهوم لها إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

(٢) فإنها تقتضي عدم وجوب الأخذ بركاب زيد عند عدم ركوبه لعدم الموضوع، لا عدم وجوب الأخذ بركاب غير زيد عند عدم ركوب زيد، وكذا الحال في بقية الامثلة.

(٣) كأنه إشارة إلى الكلام في منشأ دلالة القضية الشرطية على المفهوم وفي بعض النسخ العطف بالواو بدل (أو).

(٤) لما ذكرنا من أن مفاد القضية الشرطية كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء

ففرض مجيء العادل بنبإ عند عدم الشرط وهو مجيء الفاسق بالنبأ لا يوجب انتفاء التبين عن خبر العادل الذي جاء به، لأنه لم يكن مثبتا في المنطوق(١) حتى ينتفي في المفهوم، فالمفهوم في الآية وأمثالها ليس قابلا لغير السالبة بانتفاء الموضوع، وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الأمر بين كون سلبها لسلب المحمول عن الموضوع الموجود أو لانتفاء الموضوع(٢).

٢- تعارض المفهوم والتعليل

الثاني: ما أورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان(٣) والمعارج وغيرها: من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: إن مقتضى عموم التعليل(٤) وجوب

حكم قضية الجزاء عن موضوعها لا عن غيره.

(١) لاختصاص المنطوق بخبر الفاسق، لان المراد من التبين هو التبين عنه لا عن مطلق الخبر، كما ذكرنا. وكأن هذا دفع للوجه الأول من وجهي الإشكال المتقدم.

(٢) كي يرجع الأول لأنه الاظهر. وكأن هذا دفع للوجه الثاني من وجهي الإشكال المتقدم.

(٣) أشرنا إلى بعض كلامه في استدلال المانعين بالكتاب. والظاهر أنه تبع فيه الشيخ ﵀ في التبيان. فراجع.

(٤) وهو قوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ بناء على سوقه مساق التعليل، وأن المراد: لئلا تصيبوا... أو خشية أن تصيبوا... أو نحوه مما يرجع إلى التحذير من الاصابة بجهالة.

ولعله ظاهر المفسرين. لكن ذكر بعض المعاصرين ﵀ في كتاب أصول الفقه أنه في محل المفعول لتبينوا بعد تضمينه معنى الحذر، فالمعنى: فتبينوا واحذروا أن تصيبوا قوماً بجهاله. وعليه لا يكون تعليلاً للحكم، ولا وجه لتوهم دلالته على

التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

لا يقال: إن النسبة بينهما وإن كان عموما من وجه(١)، فيتعارضان في مادة الاجتماع(٢) وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن يجب تقديم عموم المفهوم وإدخال مادة الاجتماع فيه، إذ لو خرج عنه وانحصر مورده(٣) في خبر العادل المفيد للعلم لكان لغوا، لأن خبر الفاسق المفيد للعلم أيضا واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معا(٤)، فيكون المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل.

لأنا نقول: ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم، إلا أنا ندعي التعارض(٥) بين ظهور عموم التعليل في

العموم حينئذ، فإن وجوب الحذر من العمل مع الجهل في خبر الفاسق لا يقتضي ذلك في خبر العادل، كما لعله ظاهر. لكن لا يبعد كون المعنى الأول هو الاظهر والاشيع استعمالا في مثل هذا التركيب من الكتاب المجيد.

(١) فيدل المفهوم على حجية خبر العادل مطلقاً، والتعليل على عدم حجية غير العلم مطلقاً.

(٢) وهي خبر العادل الذي لا يوجب العلم، فالمفهوم يقتضي حجيته، والتعليل يقتضي عدمها.

(٣) يعني: مورد المفهوم.

(٤) لقصور أدلة اثبات الحجية ونفيها عن صورة العلم بالواقع، لكون العلم حجة ذاتية.

(٥) يعني: أن ما ذكر إنما يتم لو فرض انعقاد الظهور في المفهوم، والظهور

عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل.

وإليه أشار في محكي العدة بقوله: لا يمنع ترك دليل الخطاب لدليل، والتعليل دليل(١).

في عموم التعليل، حيث يكون مقتضي الجمع بين الظهورين تخصيص الثاني بالأول، وليس المقام كذلك، لأن المفهوم والتعليل كلام واحد، فالمدعي كون التعليل مانعا من انعقاد الظهور في المفهوم، فلا مفهوم للقضية حتى يخصص التعليل.

لكنه خلاف الظاهر جداً لو فرض تمامية المفهوم، بل حتى لو لم يتم بناء على ما ذكرنا من أن ذكر الفسق لا بد أن يكون لخصوصية ما، فإن المفهوم أو الخصوصية المذكورة تقتضي حمل التعليل على ما يناسبها من إرادة ما يقبح العمل به ويستهجن لا مطلق الجهل، وإلا كان ذكر الفسق في الحكم المعلل خالياً عن الفائدة.

وإن شئت قلت: لا عموم في التعليل في المقام بنحو يشمل خبر العادل ولو بقرينة ظهور القضية في المفهوم او ظهورها في خصوصية الفسق، بل المراد منه ما يناسب خبر الفاسق من التغرير والتفريط المستهجن عند العقلاء.

ولا سيما بملاحظة قوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ فإن الندم إنما يكون بفعل ما لا ينبغي فعله مما يشتمل على التغرير والتفريط، لا مجرد الخطأ الذي قد يكون مع قيام الحجة العقلائية او الشرعية بل مع القطع أيضاً. وحينئذٍ لا موجب لرفع اليد عن المفهوم لو فرض ظهور الكلام فيه. فلاحظ.

(١) يشكل ظهور كلام العدة هذا فيما ذكره المصنف بل لا يبعد ظهوره في لزوم رفع اليد عن المفهوم بعد فرض ظهور الكلام فيه لاجل التعليل، لا أن التعليل مانع من انعقاد الظهور في المفهوم. وحينئذ يرد عليه ما عرفت من أن المفهوم أخص

وليس في ذلك منافاة لما هو الحق وعليه الأكثر: من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك(١) أولا بالمخصص المنفصل(٢).

ولو سلم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول، فإن الظاهر عند العرف أن المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص(٣).

فالعلة تارة: تخصص مورد المعلول وإن كان عاماً بحسب اللفظ، كما في قول القائل: لا تأكل الرمان لأنه حامض، فيخصصه بالأفراد الحامضة،

من التعليل.

(١) يعني: جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة.

(٢) يعني: أما المتصل بالعموم فقد يكون العموم مانعاً من ظهور القضية في المفهوم، فلا مفهوم حينئذٍ حتى يصلح لتخصيص العام. لكن الظاهر أن ظهور الخاص المتصل ولو كان مفهوماً أقوى من ظهور العام، فيمنع من ظهور العام في العموم، لا أن العام يكون مانعاً من ظهور القضية في المفهوم.

(٣) هذا وإن كان مسلماً إلاّ انه مختص بما إذا كان ظهور التعليل أقوى من ظهور العام أو الخاص كما في المثالين الآتيين، وإلاّ كان اللازم إجمال التعليل، أو حمله على ما يوافق العموم أو الخصوص، كما في المقام.

ونظيره المثال الثاني الذي ذكره، فإنه لا مجال لدعوى أن مقتضى عموم التعليل فيه عدم جواز استعمال الدواء الذي يصفه الطبيب العارف، لأنه غير مأمون الضرر، لإمكان الخطأ في حقه، وذلك لأن ظهور الكلام في كون ذكر النسوان لخصوصية ارتكازية يقتضي حمل التعليل على خصوص ما لا ينبغي العمل عليه عند العقلاء، لا مطلق عدم الأمن الحقيقي الراجع إلى اعتبار العلم، لعدم مناسبته لذكر النسوان جداً. وهو نظير المقام، كما لا يخفى.

فيكون عدم التقييد في الرمان لغلبة الحموضة فيه.

وقد توجب(١) عموم المعلول وإن كان بحسب الدلالة اللفظية خاصاً، كما في قول القائل: لا تشرب الأدوية التي يصفها لك النسوان، أو إذا وصفت لك امرأة دواء فلا تشربه، لأنك لا تأمن ضرره، فيدل على أن الحكم عام في كل دواء لا يأمن ضرره من أي واصف كان، ويكون تخصيص النسوان بالذكر من بين الجهال لنكتة خاصة أو عامة لاحظها المتكلم.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فلعل النكتة فيه التنبيه على فسق الوليد(٢)، كما نبه عليه في المعارج.

وهذا الإيراد مبنى على أن المراد بالتبين هو التبين العلمي، كما هو مقتضى اشتقاقه.

ويمكن أن يقال: إن المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمئنان الذي هو مقابل الجهالة(٣). وهذا وإن كان يدفع الإيراد المذكور عن المفهوم(٤)، من حيث رجوع الفرق بين الفاسق والعادل في

---

(١) الضمير يرجع إلى: «العلة».

(٢) هذه النكتة وإن كانت مهمة، إلا أن ظاهر الكلام يأبى الحمل عليها.

(٣) ما يقابل الجهالة هو العلم لا الاطمئنان. نعم لو حملت الجهالة على السفاهة خرج العمل مع الاطمئنان عن الجهالة.

لكنه أمر آخر يأتي الكلام فيه.

(٤) هذا موقوف على التصرف في الجهالة في التعليل، وحملها على ما يقابل

وجوب التبين المذكور إلى أن العادل الواقعي يحصل منه غالباً الاطمئنان المذكور، بخلاف الفاسق، فلهذا وجب فيه تحصيل هذا الاطمئنان من الخارج. لكنك خبير بأن الاستدلال بالمفهوم على حجية الخبر العادل المفيد للاطمينان غير محتاج إليه، إذ المنطوق على هذا التقرير يدل على حجية كل ما يفيد الاطمئنان(١)، كما لا يخفى، فيثبت اعتبار مرتبة خاصة من مطلق الظن.

ما اجيب به من إيراد تعارض المفهوم والتعليل

ثم إن المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف(٢) للواقع بأن(٣) المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم، بدليل قوله تعالى ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾(٤)

الاطمئنان لا ما يقابل العلم، لمناسبته للحكم المعلل، وهو وجوب التبين الاطمئناني، نظير ما سبق منا في توجيه التعليل بما يناسب ذكر الفاسق ولو بقي التعليل على ظاهره من إرادة الجهل - كما ادعاه المصنف‌‌ فيما سبق - فلا ينفع حمل التبين على ما يعم الاطمئنان، بل يلزم العمل بعموم التعليل كما سبق منه.

(١) هذا لا مجال لاستفادته بالدلالة المطابقية، إذ مفاد المنطوق - حينئذ - عدم حجية خبر الفاسق إلا بعد التبين الاطمئناني عنه، فلو فرض عدم المفهوم لا مجال لمعرفة حكم خبر العادل. اللهم إلاّ أن يستفاد بتنقيح المناط. فتأمل.

(٢) لعل الأولى أن يقول: على ما هو محتمل المخالفة للواقع...

(٣) بيان لوجه المنع من دلالة التعليل على ما ذكره المصنف‌‌.

(٤) لما أشرنا إليه قريباً من أن الندم إنما يكون بفعل ما لا ينبغي فعله. ثم إن الفرق بين هذا وما ذكرناه سابقاً أن ما ذكرنا مبني على ارادة الجهل الذي لا ينبغي العمل معه، بحيث يكون العمل معه سفهياً، وهذا مبني على ارادة السفاهة ابتداء وإن كانا متفقين نتيجة وعملاً.

ولو كان المراد(١) الغلط في الاعتقاد لما جاز الاعتماد على الشهادة والفتوى(٢).

المناقشة في هذا الجواب

وفيه ـ مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة(٣) ـ: أن الاقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها(٤)، فالآية تدل على

---

(١) يعني: من الجهالة.

(٢) لعدم الأمن معهما من الخطأ.

(٣) بناء على وضع مادة الجهل لما يقابل العلم. لكنه غير ظاهر، بل لعله مشترك بين الحمق الراجع إلى السفه المقابل للحلم والاتزان والحكمة وما هو ضد العلم. بل لعله في الأول أكثر استعمالاً كما في قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ وقول الشاعر: «فنجهل فوق جهل الجاهلينا».

بل لعل إطلاق الجهل على ما يقابل العلم لملازمته المعنى المذكور عرفاً أو عادة. فالمعنى المذكور إن لم يكن هو الظاهر فلا اقل من كونه مساوياً للمعنى الآخر. وقد يتعين الحمل عليه لمناسبته للحكم المعلل، ولقوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

نعم المناسبة للحكم المعلل ولقوله تعالى: ﴿فَتُصْبِحُوا...﴾ كما تكون بحمل الجهالة على السفاهة كذلك تكون بحملها على ما يقابل العلم مع تقييده بخصوص ما يكون الإقدام معه سفهياً لا يناسب طريقة العقلاء، كما ذكرنا، وقد عرفت عدم الفرق بينهما نتيجة وعملاً.

(٤) يعني: فلو حملت الآية على ذلك لزم تخصيص المورد، لعمل الجماعة بخبر الوليد أو محاولتهم العمل به، وفيهم من العقلاء الجمع الغفير.

المنع عن العمل بغير العلم لعلة هى كونه في معرض المخالفة للواقع.

وأمـا جواز الاعتماد على الفتوى والشـهادة فلا يجـوز القياس به، لما تقـدّم في توجيـه كلام ابن قِبَة من أن الإقدام على ما فيه مخالفة الواقع أحياناً قد يحسن لأجل الاضطرار إليه وعدم وجود الأقرب إلى الواقع منه، كما في

لكن سياق الآية ظاهر في أن النبي صلى الله عليه وآله وجماعة من المؤمنين أو كلهم كانوا متوقفين عن العمل بقول الوليد، وأن الذين طلبوا العمل به جماعة خاصة أزعجوا النبي صلى الله عليه وآله وخالفوه حتى أيده الله تعالى بالوحي فلاحظ قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الأَمْرِ لَعَنِتُّمْ...﴾.

ولعلـه تعريـض بالمنافقين ونحوهم من مسـلمة الفتح وغيرهـم الذين كانوا يتربصون بالنبي صلى الله عليه وآله والمؤمنين الدوائر، فيثيرون مشاكل توجب هياج الرأي العام ورعاع الناس وسـفهائهم، كما أوضحه شيخنا الأستاذ دامت بركاته، وأطلنا الكلام فيه في تقرير درسه. ونقل دامت بركاته عن تفسيري الكشاف والرازي ما يؤيد ذلك كـما لا يبعد إشـعار بعـض الروايات التـى ذكرها الطبري في تفسـيره بذلك. فراجع وتأمل جيداً.

هـذا بناء على ما اشـتهر من كون نـزول الآية في قصة الوليـد، أما بناء على أن نزولها في قصة مارية القبطية، حيث رمتها بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله أو بعض المنافقين بالريبة لدخـول بعض الأقباط عليها، وأنه أمر أمير المؤمنين عليه السلام بقتله في قصة طويلة ذكرها في تفسـير على بن ابراهيـم ومجمع البيان، فقد يستشـهد له بعمل النبي صلى الله عليه وآله بالخبر، فيلزم أن لا يكون سفهياً.

وفيه: أن المقطوع به كون عمله صلى الله عليه وآله لاظهار الحق لا لبنائه على ترتيب الأثر عليه، لما هو المعلوم من أهمية الدماء وشـدة تورعـه صلى الله عليه وآله فلابد من التزام أنه صلى الله عليه وآله أظهر العمل ليظهر براءة مارية وخبث من رماها، كما تضمنته رواية علي بن ابراهيم، فلاحظها.

الفتوى(١)، وقد يكون لأجل مصلحة تزيد على مصلحة إدراك الواقع. فراجع.

الأولى في التخلص عن هذا الإيراد

فالأولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من أن المراد بالتبين تحصيل الاطمئنان، وبالجهالة الشك أو الظن الابتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل. فتأمل(٢).

---

(١) هذا لا ينافي دلالة الآية بعموم التعليل على عدم حجية الفتوى لو فرض إرادة ما يقابل العلم من الجهالة. وبعبارة أخرى: العمدة في الإشكال أن حمل الجهالة على السفاهة يقتضي خروج الفتوى والبينة تخصصاً لا تخصيصاً عن عموم التعليل، وحملها على ما يقابل العلم يقتضي خروجهما تخصيصاً، وهو خلاف الأصل.

فالمتعين الجواب عنه بأنه لا دليل على أولوية التخصص من التخصيص بعد فرض خروج المورد عن حكم العام، وأصالة عدم التخصيص لا تنفع في نفيه واثبات التخصص حينئذ، وإنما تنفع في إثبات حكم العام لما يعلم بفرديته له لو شك في حكمه وإليه يرجع ما تحقق في محله من عدم جهة العام في عكس نقيضه.

ولاسيما مع ما فرضه المصنفﵟ من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر، فإنه لا مجال لارتكاب ذلك فراراً عن التخصيص في المقام.

اللهم إلاّ أن يقال: التعليل آب عن التخصيص، فإن الوقوع في معرض الندم مما لا ينبغي للعاقل على كل حال وفي كل شيء، وبعد العلم بجواز العمل بالشهادة والفتوى يلزم حمل التعليل على ما لا يشمل هذه الأمور بحمله على خصوص ما يكون العمل به سفهياً، وحينئذ لا يشمل خبر العادل أيضاً كما ذكرنا. فلاحظ.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا خلاف ظاهر التبين.

نعم يمكن الحمل عليه بناءً على ما روي عن الباقرﵺ من قراءتها (فتثبتوا).

هذا مضافاً إلى ما عرفت من عدم اندفاع إشكال التعليل بذلك.

وفيها إرشاد إلى عدم جواز مقايسة الفاسق بغيره وإن حصل منه الاطمئنان، لأن الاطمئنان الحاصل من الفاسق يزول(١) بالالتفات إلى فسقه وعدم مبالاته بالمعصية وإن كان متحرزاً عن الكذب.

الإيرادات القابلة للدفع:

ومنه يظهر الجواب عما ربما يقال: من أن العاقل لا يقبل الخبر من دون اطمئنان بمضمونه، عادلاً كان المخبر أو فاسقاً، فلا وجه للأمر بتحصيل الاطمئنان في الفاسق(٢).

---

(١) لا وجه لذلك إذ قد يحرز في الفاسق ملكة الصدق كما يحرز في العادل ملكة التدين المانعة من الكذب.

(٢) يعني: فلا يحتاج إلى البيان الشرعي مع فرض عدم الاقدام عليه من العقلاء.

وحاصل الجواب الذي أراده المصنف تترُّ عن ذلك: أن التعرض لذلك في خبر الفاسق إنما هو للتنبيه إلى لزوم التروي في خبره والالتفات إلى فسقه حتى يزول الاطمئنان.

لكن عرفت الاشكال في زوال الاطمئنان من خبر الفاسق بالتروي.

فالأولى دفعه بما ذكرنا آنفاً من أن المقصود بالآية الردع عن العمل المخالف للطريقة العقلائية لا الجاري على طبقها.

ومنه يظهر أنه لا مجال لدعوى: أن الآية مشعرة بخصوصية الفاسق في وجوب التبين، فتكون مشعرة بحجية خبر العادل في الجملة، لاندفاعها بأنه لم يعلم ورود الآية للتشريع حتى تشعر باختصاص وجوب التبين بخبر الفاسق، بل لعلها واردة للتشنيع والاستنكار والتنديد بالعاملين بخبر الوليد على خلاف الطريقة العقلائية، وحينئذ لعل ذكر الفاسق ليس لاختصاص وجوب التبين به، بل لكونه دخيلاً في زيادة التشنيع وتأكيد الاستنكار، فإن المناسب لمقام الاستنكار ذكر تمام ما هو دخيل في شدته وإن لم يختص به الحكم، كما يظهر بقليل من التدبر في الاستعمالات

وأما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب عنه فكثير.

١- تعارض مفهوم الآية مع الآيات الناهية عن العمل بغير العلم

منها: معارضة مفهوم الآيـة بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم، والنسبة عموم من وجه(١)، فالمرجع إلى أصالة عدم الحجية.

الجواب عن هذا الإيراد

وفيـه: أن المـراد بالنبـأ في المنطوق مـا لا يعلم صدقـه ولا كذبه(٢)، فالمفهـوم أخـص مطلقاً من تلك الآيـات، فيتعين تخصيصهـا، بناء على ما تقـرر مـن أن ظهـور الجملة الشرطيـة في المفهوم أقوى من ظهـور العام في العموم.

وأمّـا منـع ذلك فيما تقدم مـن التعارض بين عمـوم التعليل وظهور المفهـوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتي وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء. فراجع.

وربـما يتوهـم: أن للآيات الناهية جهة خصـوص(٣)، إما من جهة اختصاصها بصورة التمكن من العلم(٤)، وإما من جهة اختصاصها بغير

العرفية.

(١) هـذا بناء على تمامية عمـوم الآيات بنحو يقتضي عـدم حجية خبر الثقة. وقد سبق الكلام فيه.

(٢) لأنه القابل للتبين.

(٣) يعنـي: فتكـون النسـبة بينها وبين المفهـوم العموم من وجـه، لا العموم المطلق.

(٤) بناءً على تمامية دليل الانسـداد واقتضائه حجية الظن، إذ حينئذ لابد من عدم شمول الآيات لصورة الانسداد مع شمول المفهوم له، فيكون بينهما العموم من وجه، لاختصاص المفهوم بحجية خبر العادل حال الانسـداد، واختصاص الآيات

البينة العادلة وأمثالها مما خرج عن تلك الآيات قطعاً(١).

ويندفع بأن خروج ما خرج من أدلة حرمة العمل بالظن لا يوجب جهة عموم في المفهوم، لأن المفهوم أيضاً دليل خاص مثل الخاص الذي خصص أدلة حرمة العمل بالظن، فلا يجوز تخصيص العام بأحدهما أولاً ثم ملاحظة النسبة بين العام بعد ذلك التخصيص وبين الخاص الأخير.

بعدم حجية غيره حال الانفتاح، ويجتمعان في خبر العادل حال الانفتاح فالمفهوم يقتضي حجيته والآيات تقتضي عدمها.

لكن يأتي من المصنفﷺ الإشكال في اقتضاء دليل الانسداد حجية الظن بنحو يخصص به الآيات، بل غاية ما يقتضيه تبعيض الاحتياط.

مع أنه لو تم كان مقتضى المفهوم حجية خبر العادل حال الانسداد، وهو يكفي في المقام، لعدم الانفتاح في عصورنا، فالتعارض بين المفهوم والآيات في خبر العادل حال الانفتاح لا أثر له.

وإلى هذا يرجع ما في بعض النسخ من الجواب عن هذا الوجه بقوله: «ويندفع الأول بعد منع الاختصاص بأنه يكفي المستدل كون الخبر حجة بالخصوص عند الانسداد، والثاني بأن خروج...» لكن في بعض النسخ الاقتصار على قوله: «ويندفع بأن خروج...» اكتفاء بالجواب الآتي، لأنه صالح للجواب عن الوجهين معاً. فلاحظ.

(١) إذ مقتضى ذلك كون النسبة بين الآيات والمفهوم عموماً من وجه، لاختصاص الآية بغير البينة وأمثالها وغير خبر العادل، فتقتضي عدم حجيته، واختصاص المفهوم بالبينة ـ التي هي من أفراد خبر العادل ـ فيقتضي حجيتها، واجتماعهما في خبر العادل غير البينة، فالمفهوم يقتضي حجيته والآيات تقتضي عدمها، وبعد التعارض والتساقط يكون المرجع أصالة عدم الحجية، ويحكم بعدم حجية غير البينة من أفراد خبر العادل.

فإذا ورد: أكرم العلماء، ثم قام الدليل على عدم وجوب إكرام جماعة من فساقهم، ثم ورد دليل ثالث على عدم وجوب إكرام مطلق الفساق منهم، فلا مجال لتوهم تخصيص العام بالخاص الأوّل أولاً ثم جعل النسبة بينه وبين الخاص الثاني عموماً من وجه. وهذا أمر واضح(١) نبهنا عليه في باب التعارض.

٢- شمول الآية لخبر السيد المرتضى

ومنها: أن مفهوم الآية لو دلّ على حجية خبر العادل لدل على حجية الإجماع الذي أخبر به السيّد المرتضى وأتباعه قدست أسرارهم من عدم حجية خبر العادل، لأنهم عدول أخبروا بحكم الإمام عليه السلام بعدم حجية الخبر.

الجواب عن هذا الإيراد

وفساد هذا الإيراد أوضح من أن يبين، إذ بعد الغض عما ذكرنا سابقاً في عدم شمول آية النبأ للإجماع المنقول(٢)، وبعد الغض عن أن

---

(١) والوجه فيه: أن منشأ التوقف في تعارض العامين من وجه إنما هو تساوي ظهوريهما بالإضافة إلى مورد الاجتماع، وذلك لا يجري في المقام ونحوه ممّا كان العام مخصصاً بدليل خارج لأن التخصيص وإن أوجب سقوط حجية ظهور العام في مورده، إلاّ أنّه لا يوجب تبدل ظهور العام بالإضافة إلى الباقي، بحيث يكون فيه أظهر ممّا لو لم يكن مخصصاً بالدليل حتى يتوهم مساواته لظهور الخاص الآخر المفروض كونه أقوى ظهوراً في مورده من العام لأنه أخص منه مطلقاً.

نعم لو كان المخصّص للعام متصلاً كان لانقلاب النسبة بسببه وجه قوي إلاّ أنه خارج عن محل الفرض.

(٢) لابتنائه على النقل الحدسي، الذي تقدم في أول الكلام في الإجماع المنقول عدم شمول المفهوم له.

إخبار هؤلاء معارض بإخبار الشيخ ﷺ(١). نقول: إنه لا يمكن دخول هذا الخبر تحت الآية.

أما أولاً: فلأن دخوله يستلزم خروجه، لأنه خبر العادل(٢)، فيستحيل دخوله(٣).

ودعوى: أنه لا يعم نفسه. مدفوعة: بأنه وإن كان لا يعم نفسه،

(١) يعني: ويمتنع شمول دليل الحجية للخبرين المتعارضين معاً، لاستلزامه التعبد بالنقيضين، ولا لأحدهما معيناً، لأنه بلا مرجح، ولا مخيراً، لقصور عموم الحجية عن ذلك. ومن ثم كان الأصل في المتعارضين التساقط، وإن قيل بخروج تعارض الخبرين عنه للأدلة الخاصة.

(٢) يعني: ومقتضى ما ذكره هو عدم حجية خبر العادل.

ولا يخفى أن هذا الوجه لا ينهض ببيان أن دخوله مستلزم لخروجه، لا تخصصاً ولا تخصيصاً. أما عدم خروجه تخصصاً فظاهر، إذ لا يخرج عن كونه خبر عادل، فيدخل في موضوع المفهوم، وأما عدم خروجه تخصيصاً فلما هو المعلوم من أن قصد المرتضى في خبره عدم حجية خبر العادل مطلقاً لا عدم حجية خبره بالخصوص تخصيصاً للمفهوم.

فالأولى الجواب بأنه يلزم من دخوله في المفهوم حجيته، ويلزم من حجيته عدم حجيته، لعموم حكمه له ولو ملاكاً، لا أن الذي يلزم هو عدم دخوله في المفهوم. ولعل هذا هو مراد المصنف ﷺ.

لكن هذا لو تم اقتضى عدم شمول كلامه لخبره لنفسه، بل يختص بغيره من الأخبار، خلافاً لما سيأتي من المصنف ﷺ.

(٣) يعني: لأن ما يلزم من وجوده عدمه محال.

لقصور دلالة اللفظ عليه(١)، إلا أنه يعلم أن الحكم ثابت لهذا الفرد أيضاً، للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، ولذا لو سألنا السيد عن أنه: إذا ثبت إجماعك لنا بخبر واحد هل يجوز الاتكال عليه؟ فيقول: لا.

وأما ثانياً: فلو سلمنا جواز دخوله لكن نقول: إنه وقع الإجماع على خروجه من النافين لحجية الخبر ومن المثبتين، فتأمل(٢).

وأما ثالثاً: فلدوران الأمر بين دخوله وخروج ما عداه وبين العكس، ولا ريب أن العكس متعين، لا لمجرد قبح انتهاء التخصيص إلى الواحد(٣)، بل لأن المقصود من الكلام ينحصر في بيان عدم حجية خبر العادل، ولا ريب أن التعبير عن هذا المقصود بما يدل على عموم حجية خبر العادل قبيح في الغاية وفضيح إلى النهاية(٤)، كما يعلم من قول القائل: صدق

---

(١) يأتي في إشكال خبر الواسطة أنه لا مانع من شمول القضية لنفسها إذا لم يلزم محذور آخر، لكن عرفت منه لزوم المحذور من شمول خبر المرتضى ﷺ لنفسه. ويأتي تمام الكلام.

(٢) لعله إشارة إلى أن هذا الإجماع لو تم لا يصلح حجة لتخصيص عموم المفهوم، لأنه ليس إجماعاً تعبدياً، بل حصل الإجماع اتفاقاً مع اختلاف مباني المجمعين.

(٣) لا يخفى أن شمول المفهوم لإجماع المرتضى ﷺ المستلزم لخروج بقية الأخبار عنه لا يستلزم التخصيص، لأنها ليست في عرض واحد، بل خروجها في رتبة متأخرة عن دخول إجماع المرتضى في المفهوم، فهو مقتضى العمل بالمفهوم، لا أنه تخصيص له مناف لعمومه، ليدعي أنه تخصيص مستهجن.

(٤) لمنافاته لظاهر الكلام جداً. وسيأتي تمام الكلام.

زيداً في جميع ما يخبرك، فأخبرك زيد بألف من الأخبار، ثم أخبر بكذب جميعها، فأراد القائل من قوله: «صدق.. الخ» خصوص هذا الخبر(١).

وقد أجاب بعض من لا تحصيل له بأن الإجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار(٢).

٣ـ عدم شمول الآية للأخبار مع الواسطة

ومنها: أن الآية لا تشمل الأخبار مع الواسطة، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة(٣)، فلا يعم الروايات المأثورة عن الأئمة عليهم السلام، لاشتمالها

---

(١) لا يبعد حمل الكلام على ذلك، ولا يتضح قبحه. نعم لو كان مضمون العموم أن زيداً لا يكذب كان ما ذكره المصنف قريباً جداً لمنافاته لخبر زيد بأنه كاذب فيمتنع شموله له نظير ما يأتي، فتأمل جيداً.

(٢) وكأن المراد اندفاعه: بأن المدعى دلالة ظاهر الكتاب المقطوع الاعتبار بعمومه على حجية هذا الإجماع المظنون الاعتبار، لا معارضته له حتى يكون الترجيح لظاهر الكتاب.

هذا ولكن التأمل قاض بأن الإجماع المدعى مناف للمفهوم، فهما متكاذبان متعارضان لدلالة الآية على حجية خبر العادل من حيث هو ودلالة الإجماع على عدم حجيته من حيث هو.

وهذا هو العمدة في عدم شمول الآية للإجماع، لأنها تقتضي كذبه وتنافيه ويمتنع دلالة الدليل على حجية الكاذب وعمومه لنافيه. وأما ما سبق من المصنف فهو لا يخلو عن خدش لما أشرنا إليه من أن مقتضاه عدم شمول خبر المرتضى لنفسه لا خروجه عن عموم المفهوم، ويأتي نظيره في خبر الواسطة.

(٣) كأنه لنظير ما سبق من المصنف قدس سره في أول مبحث الإجماع المنقول من انصراف أدلة الحجية عن الخبر الحدسي، لورودها في مقام نفي احتمال تعمد الكذب، فلا تنفي احتمال الخطأ في الحدس.

على وسائط.

الجواب عن هذا الإيراد

وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح، لأن كل واسطة من الوسايط إنما يخبر خبراً بلا واسطة، فإن الشيخ ﴿﴾ إذا قال: حدثني المفيد، قال: حدثني الصدوق، قال: حدثني أبي، قال: حدثني الصفار، قال: كتبت إلى العسكري عليه السلام بكذا، فإن هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط، فخبر الشيخ: قوله: حدثني المفيد، الخ وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه، فإذا حكم بصدقه ثبت شرعاً أن المفيد حدث الشيخ بقوله: حدثنى الصدوق، فهذا الإخبار ـ أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ: حدثني الصدوق ـ أيضاً خبر عادل، وهو المفيد فنحكم بصدقه، وأن الصدوق حدثه، فيكون كما لو سمعنا من الصدوق إخباره بقوله: حدثني ابي والصدوق عادل فيصدق في خبره، فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله: حدثني الصفار، فنصدقه لأنه عادل، فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام، وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول، كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتبه إليه، فيكون المكتوب حجة، فيثبت بخبر كل لاحق إخبار سابقه، ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات(١)، لأن كل واسطة يخبر بخبر مستقل.

وكذا يقال في الإخبار بواسطة، لعدم انحصار احتمال المخالفة باحتمال تعمد الكذب، بل يحتمل كون منشئه خطأ الواسطة، ولا دليل على إلغاء الاحتمال المذكور.

(١) أما لو كان المراد من الخبر ما يعم المخبر بالواسطة لزم الاكتفاء بالعدالة في الخبر الأول وهو الشيخ في الفرض.

بل يلزم قبول مراسيل العادل إذا أخبر عن المعصوم عليه السلام.

إشكال تقدم الحكم على الموضوع

هذا ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ ﷺ عن المفيد إذا صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع المخبر إلا به؟!(١).

ولكن يضعف هذا الاشكال:

أولاً: بانتقاضه بورود مثله في نظيره الثابت بالإجماع، كالإقرار بالإقرار(٢)، وإخبار العادل بعدالة مخبر(٣)، فإن الآية(٤) تشتمل الإخبار بالعدالة بغير إشكال.

وثانياً: بأن عدم قابلية اللفظ العام لأن(٥) يدخل فيه الموضوع الذي

---

(١) يعني: يلزم كون وجوب التصديق منقحاً لموضوع نفسه، فيكون متأخراً عن نفسه بمرتبتين، لأن خبر المفيد إذا كان ناشئاً تعبداً من وجوب التصديق كان متأخراً عنه رتبة وإذا كان وجوب التصديق من أحكام خبر المفيد كان متأخراً عنه رتبة تأخر الحكم عن موضوعه، فيكون وجوب التصديق متأخراً عن نفسه بمرتبتين.

(٢) فإن أثر لزوم إقرار العقلاء على أنفسهم بالإضافة إلى الإقرار بالإقرار هو التعبد بتحقق الإقرار بالحق الذي يكون موضوعاً لقاعدة لزوم إقرار العقلاء على أنفسهم من أجل إثبات الحق المقرّ به.

(٣) فإن أثر وجوب تصديق المخبر بالعدالة هو وجوب تصديق المشهود بعدالته في خبره.

(٤) يعني: بحسب دلالة المفهوم فيها المتضمن لوجوب تصديق العادل.

(٥) لم يتضح الوجه في عدم القابلية المذكورة، فإن ترتب أفراد العام إثباتاً أو ثبوتاً أو تعبداً لا يمنع من دخولها في عموم العام بعد كون الحكم في العام وارداً على الماهية من حيث هي الشاملة لجميع الأفراد. وترتب الأفراد بأحد الأنحاء المذكورة

....

لا يمنع من شمول العام لها، بعد فرض جعل الحكم بنحو القضية الحقيقية المبنية على ترتبه على جميع الأفراد المحققة والمقدرة، إذ في مثل ذلك لا تلحظ الخصوصيات الفردية، حتى يمتنع شمول الحكم للأفراد المترتبة لامتناع لحاظها في عرض واحد، بل ليس الملحوظ إلا الماهية بحدودها المفهومية الخاصة المنطبقة على تمام الأفراد المترتبة قهراً.

نعم لو كان العموم وارداً بنحو القضية الخارجية بنحو لا يشمل إلا الأفراد المحققة امتنع شموله للأفراد المترتبة تعبداً التي يكون التعبد بها متفرعاً على شمول العام لغيره، إذ في ظرف جعل العام لا تحقق للأفراد اللاحقة كي يشملها.

لكنه لا يمنع في المقام من العمل بخبر الواسطة، لأن ترتب أخبار الوسائط إنما هو في مقام الإثبات مع اجتماعها في مقام الثبوت في عرض واحد. مضافاً إلى عدم الإشكال في جعل العمومات الشرعية بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية. ومما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من شمول القضية لنفسها في القضايا الحقيقية، إذ ليس الملحوظ فيها إلا الماهية من حيث هي وانطباقها على فردها قهري بلا حاجة إلى ملاحظته بخصوصيته فلا يلزم منه ملاحظة القضية حين جعلها كي يمتنع. بل يمكن اختصاص حكم القضية بنفسها فيما إذا كان الموضوع هو الماهية المقيدة بقيد يختص بها من دون أن تلحظ بخصوصيتها كقول القائل: أول الكلام يجهدني.

نعم لو كان هناك مانع من شمول القضية لنفسها لخصوصية فيها تعين اختصاص الموضوع لباً بما عداها، كما في قولنا: كل كلامي صادق، فإن صدق الكلام لما كان بمطابقته للواقع، وكان مطابقه مبايناً له تعين عدم شمول القضية لنفسها سواءً كانت صادقة أم كاذبة، وهذا بخلاف مثل الضرر، فإن ترتبه على الكلام ليس بلحاظ مطابقة المباين له، بل من آثاره بأي وجه كان. ومثله قولنا: أول كلامي صادق فلابد أن يحمل على الأول مما عدا القضية المذكورة.

وأوضح من ذلك قولنا: أول كلامي كاذب فإن القضية المذكورة لو انطبقت

لا يتحقق ولا يوجد إلا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف في الحكم إذا علم المناط الملحوظ في الحكم العام(١) وأن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر، لأن هذا الخروج مستند إلى قصور العبارة وعدم قابليتها لشموله، لا للفرق بينه وبين غيره في نظر المتكلم حتى يتأمل في شمول حكم العام له.

فهو مثل ما لو أخبر زيد بعض عبيد المولى بأنه قال: لا تعمل بأخبار زيد، فإنه لا يجوز له العمل به(٢) ولو اتكالاً على دليل عام يدل على الجواز(٣)، لأن عدم شموله له ليس إلا لقصور اللفظ وعدم قابليته

على نفسها لزم من صدقها كذبها ومن كذبها صدقها، كما لا يخفى.

(١) لو فرض إحراز المناط فلا إشكال في عموم حكم القضية لمورده، وإن قصرت القضية عنه في مقام الدلالة اللفظية، إلا أن مجرد قصور الدلالة اللفظية عن مورد لأجل الاستحالة ـ لو سلمت ـ لا لأجل التقييد اللفظي، لا يستلزم عموم الملاك، لاحتمال قصوره واتكال المتكلم على الاستحالة المفروضة في عدم التقييد، فلابد في إحراز الملاك من قرينة خارجية.

(٢) يعني: بهذا الخبر الذي صدر عن زيد.

(٣) الظاهر أنه مع عموم من المولى يقتضي العمل بإخبار زيد يجب العمل بهذا الخبر، ويكون ناسخاً للعموم المذكور فيما بعده من الأخبار، فلا يعمل بها.

ولا مجال لدعوى: عموم ملاك النهي عن العمل بإخبار زيد هذا الخبر، لاستحالة تحقق ملاك عدم جواز القبول في جميع الأخبار، بل لابد إما من وجوده في هذا الخبر أو في بقية الأخبار، فيمتنع قيام الحكم بماهية الخبر من حيث هي، بل لابد من قيامه بالماهية المباينة لهذا الخبر، أو المتحدة معه، ويمتنع الثاني لتوقفه على ملاحظة الخصوصية، وهو ممتنع لاستحالة لحاظ القضية حين جعلها، فلابد أن

للشمول، لا للتفاوت بينه وبين غيره من أخبار زيد في نظر المولى بل لا قصور في العبارة بعد ما فهم منها أن هذا المحمول وصف لازم لطبيعة الموضوع ولا ينفك من مصاديقها(١). وقد تقدم في الإيراد الثاني من هذه الإيرادات(٢) ما يوضح ذلك فراجع.

٤ـ عدم إمكان العمل بمفهوم الآية في الأحكام الشرعية

ومنها: أن العمل بالمفهوم في الأحكام الشرعية غير ممكن لوجوب

يكون الموضوع هو الأول وهو الماهية المباينة لهذا الخبر ولو بنحو نتيجة التقييد، فيختص الملاك بها، ويكون هذا الخبر خارجاً عن العموم لفظاً وملاكاً.

نعم لو كان مفاد هذا الخبر معارضاً للعموم الصادر ومنافياً له، لا ناسخاً له، تعين قصور العموم عنه وعدم وجوب العمل به في بقية الأخبار لقصور العموم عن شمول ما ينافيه، نظير ما سبق منّا في تقريب قصور المفهوم عن شمول الإجماع المنقول من المرتضى ﵀.

(١) كأنه لما أشرنا إليه من فرض كون القضية حقيقية لا تقتضي لحاظ الأفراد بخصوصيتها لكن هذا لا ينافي القصور عن بعض الأفراد إذا كان هناك مانع من شموله، ولو من باب نتيجة التقييد.

(٢) وهو الإيراد بأن حجية المفهوم تقتضي حجية إجماع المرتضى الدال على عدم حجية خبر الواحد، حيث أورد عليه المصنف ﵀ بأن عموم المفهوم لإجماع المرتضى يستلزم خروجه، لأنه خبر واحد أيضاً، ثم أجاب عنه بأن القضية لا تشمل نفسها.

وأورد عليه بما ذكره هنا من أن عدم دخول القضية في حكم نفسها لفظاً لا ينافي دخولها ملاكاً.

وقد أجبنا عنه هناك بما ذكرناه هنا من أنه يلزم من شمول خبر المرتضى لنفسه محذور مانع من العموم. مضافاً إلى ما ذكرناه هناك من أن خبر المرتضى معارض للمفهوم فيمتنع شموله له.

التفحص عن المعارض لخبر العدل في الأحكام الشرعيّة(١)، فيجب تنزيل الآية على الإخبار في الموضوعات الخارجية، فإنها هي التي لا يجب التفحص فيها عن المعارض. ويجعل المراد من القبول فيها(٢) هو القبول في الجملة، فلا ينافي اعتبار انضمام عدل آخر إليه. فلا يقال: إن قبول خبر الواحد(٣) في الموضوعات الخارجية مطلقاً يستلزم قبوله في الأحكام بالإجماع المركب(٤) والأولوية(٥).

الجواب عن هذا الإيراد

وفيه: أن وجوب التفحص عن المعارض غير وجوب التبين في الخبر،

(١) كأنه لدعوى وجوب التفحص المذكور ينافي عدم وجوب التبين المستفاد من المفهوم.

(٢) يعني: في الموضوعات.

(٣) الوجه في اندفاعه: أن المراد من قبول خبر العادل في الموضوعات ليس هو قبوله مطلقاً، بل قبوله في الجملة ولو بشرط التعدد، وحينئذ لا إجماع ولا أولوية في قبوله في الحكم، فإن من ينكر حجية الخبر غير العلمي في الأحكام يقول بحجية البيّنة في الموضوعات.

وبالجملة: حجية خبر العدل الواحد في الموضوعات تستلزم حجيته في الأحكام، وحجية البينة في الموضوعات لا تستلزم حجيتها في الأحكام. فلاحظ.

(٤) لما أشرنا إليه من أنه لا قائل بحجية خبر العدل الواحد في الموضوعات دون الأحكام إلاّ أن يشكل بأن عدم القول بالفرق بينهما لا ينفع ما لم يرجع إلى القول بعدم الفرق.

(٥) لم يتضح وجه الأولوية إلاّ أن تكون بلحاظ أقوال الأصحاب، حيث أن القائل بحجية خبر العدل الواحد في الأحكام أكثر من القائل بحجيته في الموضوعات.

فإن الأوّل يؤكد حجية خبر العادل ولا ينافيها(١)، لأن مرجع التفحص عن المعارض إلى الفحص عما أوجب الشارع العمل به كما أوجب العمل بهذا(٢)، والتبين المنافي للحجية هو التوقف عن العمل والتماس دليل آخر، فيكون ذلك الدليل هو المتبع ولو كان أصلاً من الأصول، فاذا يئس عن المعارض(٣) عمل بهذا الخبر، وإذا وجده أخذ بالأرجح منهما، وإذا يئس عن التبين(٤) توقف عن العمل، ورجع إلى ما يقتضيه الأصول العملية.

فخبر العادل وإن اشترك مع خبر الفاسق في عدم جواز العمل بمجرد المجيء إلا أنه بعد اليأس عن وجود المنافي يعمل بالأول دون الثاني(٥)، ومع وجدان المنافي يؤخذ به في الثاني(٦)، ويؤخذ بالأرجح في الأول(٧).

---

(١) لأن الفحص عن المعارض إنما هو فحص عمّا يسقط الحجية بعد فرض ثبوت مقتضيها والتبين في خبر الفاسق لقصوره عن اقتضاء الحجية، لا من جهة المعارض.

(٢) فهو يدل ضمناً على الاعتراف بحجية هذا، ومن ثم كان مؤكداً لدليل الحجية.

(٣) يعني: بعد فرض حجية الخبر ذاتاً، كما هو في خبر العادل.

(٤) يعني: فيما ليس حجة ذاتاً كخبر الفاسق.

(٥) المراد بالأول خبر العادل، وبالثاني خبر الفاسق.

(٦) يعني: خبر الفاسق. والوجه بالأخذ فيه بالمنافي حجية المنافي دونه.

(٧) وهو خبر العادل، لأن كليهما حجة في نفسه، ومع تنافي الحجتين يعمل بالأرجح منهما من جهة الدلالة، بل من سائر الجهات على تفصيل يذكر في محله.

فَتَتَبُّعُ الأدلة في الثاني لتحصيل المقتضي الشرعي للحكم الذي تضمنه خبر الفاسق، وفي الأول لطلب المانع عما اقتضاه الدليل الموجود.

٥- عدم العمل بمفهوم الآية في مورده

ومنها: أن مفهوم الآية غير معمول به في الموضوعات الخارجية التي منها مورد الآية، وهو إخبار الوليد بارتداد طائفة، ومن المعلوم أنه لا يكفي فيها خبر العادل، بل لا أقل من اعتبار العدلين، فلابد من طرح المفهوم لعدم جواز إخراج المورد.

الجواب عن هذا الإيراد

وفيه: أن غاية الأمر لزوم تقييد المفهوم بالنسبة إلى الموضوعات بما إذا تعدد المخبر العادل، فكل واحد من خبري العدلين في البينة لا يجب التبين فيه.

وأما لزوم إخراج المورد فممنوع، لأن المورد داخل في منطوق الآية لا مفهومها(١).

---

(١) لوضوح أنه من خبر الفاسق الذي يجب التبين فيه ولا يكون حجة مطلقاً بمقتضى المنطوق. لكن المورد وإن كان داخلاً في المنطوق باصطلاح الأصوليين، إلا أن التحقيق أن المفهوم والمنطوق معاً مستفادان من الإناطة والتعليق المشتمل عليهما الكلام الوارد في المورد الخاص. وحينئذ فمقتضى إناطة التبين وتعليقه على الفاسق كون الفسق هو الموجب لعدم قبول الخبر دون وحدة الخبر، فلابد من استفادة كون الوحدة في المخبر مانعاً آخر من القبول، ومن البعيد جداً عدم التعرض لها مع اشتمال المورد عليها. وهذا وإن لم يبلغ حدّ الاستهجان إلا أنه من أهم الموهنات للمفهوم لو لم يكن مسقطاً له بالمرة.

فالعمدة ما سبق من عدم ورود القضية مورد التشريع بل مورد الاستنكار والتشنيع، فعدم التعرض فيها للوحدة إنما هو لكون الفسق أدخل في الاستنكار منها، لا لعدم دخلها حتى يلزم خروج المورد.

وجعل أصل خبر الارتداد مورداً للحكم(١) بوجوب التبين إذا كان المخبر به فاسقاً ولعدمه إذا كان المخبر به عادلاً، لا يلزم(٢) منه إلا تقييد الحكم في طرف المفهوم وإخراج بعض أفراده(٣)، وهذا ليس من اخراج المورد المستهجن في شيء.

٦ـ مفهوم الآية لا يستلزم العمل والجواب عنه

ومنها: ما عن غاية المبادي من أن المفهوم يدل على عدم وجوب التبين، وهو لا يستلزم العمل، لجواز وجوب التوقف.

وكأن هذا الإيراد مبني على ما تقدم فساده من إرادة وجوب التبين نفسياً، وقد عرفت ضعفه، وأن المراد وجوب التبين لأجل العمل عند إرادته، وليس التوقف حينئذ واسطة(٤).

٧ـ كون المسألة أصولية وجوابه

ومنها: أن المسألة أصولية فلا يكتفى فيها بالظن.

---

(١) إشارة إلى دعوى أن مورد الحكم ليس خصوص خبر الوليد الفاسق، بل مطلق الخبر بالارتداد القابل للصدور من العادل والفاسق.

لكن لا يخفى أن المورد تابع للواقعة الخارجية، وليست هي إلا الخبر الخاص الصادر من الوليد.

نعم لو كان الخبر بالارتداد على إطلاقه مورداً لسؤال وقع الجواب عنه بالآية لكان ما ذكر في محله.

(٢) خبر لقوله: «وجعل....»

(٣) لوضوح أن الخبر بالارتداد لا يعتبر فيه العلم، بل يكفي فيه خبر الواحد وإن كان مشروطاً بالتعدد، فغاية ما يلزم التقييد في المورد لا إخراجه بالمرة.

(٤) بل هو راجع إلى وجوب التبين وعدم جواز العمل قبله.

وفيه أن الظهور اللفظي لا بأس بالتمسك به في أصول الفقه(١)، والأصول التي لا يتمسك لها بالظن مطلقاً(٢) هو أصول الدين، لا أصول الفقه، والظن الذي لا يتمسك به في الأصول مطلقاً(٣) هو مطلق الظن(٤) لا الظن الخاص(٥).

٨ـ انحصار مفهوم الآية في المعصوم ومَن دونه

ومنها: أن المراد بالفاسق مطلق الخارج عن طاعة الله ولو بالصغاير، فكل من كان كذلك أو احتمل في حقه ذلك وجب التبين في خبره، وغيره

---

(١) بل لا مانع عقلاً من التمسك به في الأصول الاعتقادية في غير مورد لزوم الدور، كما في إثبات الإمامة بظهور خبر متواتر عن النبي ﷺ، وتكون حجية الظهور من حيث العمل الأعم من عمل الجوارح والجوانح وتوقف الاعتقاد على العلم غير ظاهر، بل الظهار عدمه.

نعم لو لزم الدور فلا إشكال في عدم الحجية، كما لو أريد الاستدلال على الامامة بظاهر الخبر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

(٢) يعني: حتى الخاص منه. لكن عرفت أنه لا مانع عقلاً من حجية الظن الخاص في أصول الدين، بل الظن العام أيضاً على وجه يأتي الكلام فيه في دليل الانسداد.

(٣) يعني: حتى أصول الفقه.

(٤) هذا في غاية الإشكال، فإنه سوف يأتي من المصنف قدس سره في مبحث دليل الانسداد المقتضي لحجية الظن المطلق: أنه كما يقتضي حجية الظن بالواقع يقتضي حجية الظن بالطريق، وهو راجع إلى حجية الظن المطلق في المسألة الأصولية، على كلام يأتي في محله.

(٥) يعني: والظهور اللفظي ـ كما في المفهوم هنا ـ من الظن الخاص.

ممّن يفيد قوله العلم، لانحصاره في المعصوم ومن هو دونه(١)، فيكون في تعليق الحكم بالفسق إشارة إلى أن مطلق خبر المخبر غير المعصوم لا عبرة به لاحتمال فسقه، لأن المراد الفاسق الواقعي(٢)، لا المعلوم(٣).

فهذا وجه آخر لإفادة الآية حرمة اتباع غير العلم لا يحتاج معه إلى التمسك في ذلك بتعليل الآية، كما تقدّم في الإيراد الثاني من الإيرادين الأولين.

الجواب عن هذا الإيراد

وفيه: أن إرادة مطلق الخارج عن طاعة الله من إطلاق الفاسق خلاف الظاهر(٤) عرفاً، فالمراد به، إما الكافر، كما هو الشايع إطلاقه في الكتاب، حيث أنه يطلق غالباً في مقابل المؤمن(٥)، وأما الخارج عن طاعة الله بالمعاصي الكبيرة الثابتة تحريمها في زمان(٦) نزول هذه الآية، فالمرتكب للصغيرة غير داخل تحت إطلاق الفاسق في عرفنا المطابق للعرف السابق(٧).

---

(١) يعني: وهو المعصوم غير الواجب العصمة. إلاّ أن يدعى أنه لا يوجب العلم، لاحتمال الخطأ، بخلاف المعصوم الواجب العصمة.

(٢) يعني: فلابد في إثبات الحجية من إحراز عدم الفسق، ولا يكفي الشك فيه.

(٣) لأنه خلاف ظاهر إطلاق الفاسق.

(٤) خصوصاً مع ظهور الآية في التشنيع على المخبر والتنديد به، إذ هو لا يناسب هذا المعنى لوقوع كل الناس فيه إلا النادر.

(٥) هذا إنما يصلح قرينة على حمل الفاسق على غير المؤمن لا على الكافر.

(٦) لم يتضح الوجه في التقييد بذلك، بل مقتضى الإطلاق الحمل على الفاسق في كل زمان وهو المرتكب للمعاصي الكبيرة في زمانه.

(٧) لم يتضح التطابق بين العرفين ولاسيما مع ما سبق منه من الاعتراف بغلبة

مضافاً إلى قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُم﴾(١).

مع أنه يمكن فرض الخلو عن الصغيرة والكبيرة، كما إذا علم منه التوبة من الذنب السابق(٢). وبه يندفع الإيراد المذكور حتى على مذهب من يجعل كل ذنب كبيرة.

وأما احتمال فسقه بهذا الخبر لكذبه فيه فهو غير قادح، لأن ظاهر قوله: ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾ تحقق الفسق قبل النبأ لا به، فالمفهوم يدلّ على قبول خبر من ليس فاسقاً مع قطع النظر عن هذا النبأ واحتمال فسقه به.

هذه جملة ممّا أوردوه على ظاهر الآية، وقد عرفت أن الوارد منها إيرادان، والعمدة الإيراد الأوّل(٣)، الذي أورده جماعة من القدماء

إطلاقه في مقابل المؤمن.

(١) تكفير السيئات لا يدل على عدم الفسق.

(٢) سقوط العقاب بالتوبة لا يقتضي عدم الفسق. إلا أن يتمسك ببعض الإطلاقات الدالّة على قبول شهادة المذنب بعد توبته، والأولى الاستشهاد لما ذكره بما إذا كان المخبر في أول بلوغه وعلم منه عدم ارتكاب ذنب أصلاً ولو مع عدم الملكة.

(٣) وهو عدم تمامية المفهوم في الآية. هذا وقد سبق منا الإيراد أيضاً بعدم ورود القضية مورد التشريع، بل مورد الاستنكار والتشنيع في مخالفة الطريق التي ينبغي سلوكها، فذكر الفاسق لعله لزيادة التأكيد والتشنيع لا لتوقف الحكم عليه.

اللهم إلاّ أن يقال: هذا مبني على عدم تمامية المفهوم لكون القضية مسوقة

والمتأخرين.

الاستدلال بمنطوق الآية على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه

ثم إنه كما استدل بمفهوم الآية على حجية خبر العادل كذلك قد يستدل بمنطوقها على حجية خبر غير العادل إذا حصل الظن بصدقه، بناء على أن المراد بالتبين ما يعم تحصيل الظن، فاذا حصل من الخارج ظن بصدق خبر الفاسق كفى في العمل به.

ومن التبين الظني تحصيل شهرة العلماء على العمل بالخبر أو على مضمونه أو على روايته. ومن هنا تمسك بعض بمنطوق الآية على حجية الخبر الضعيف المنجبر بالشهرة وفي حكم الشهرة أمارة أخرى غير معتبرة.

ولو عمم التبين للتبين الإجمالي وهو تحصيل الظن بصدق مخبره(١) دخل خبر الفاسق المتحرز عن الكذب، فيدخل الموثق(٢) وشبهه(٣) بل الحسن أيضاً.

وعلى ما ذكر فثبت من آية النبأ منطوقاً ومفهوماً حجية الأقسام

لتحقيق الموضوع ـ كما هو مقتضى الإيراد الأول ـ وأن الاستدلال بإشعار الوصف بالعلمية لا بمفهوم الشرط، أما بناء على تمامية مفهوم الشرط في الآية فمقتضى التعليق توقف الحكم على الفسق، واحتمال كون ذكره لمحض التشنيع خلاف الظاهر. فالعمدة هو الإشكال الأول، كما ذكره المصنف ﵀.

(١) يعني: يظن بصدقه إجمالاً في جميع أخباره، لا في خصوص الخبر الخاص الذي يراد العمل به.

(٢) وهو الذي يرويه ثقة غير إمامي.

(٣) وهو الذي يرويه إمامي فاسق لكنه ثقة متحرز عن الكذب.

الأربعة للخبر(١) الصحيح والحسن والموثق والضعيف المحفوف بالقرينة الظنية.

المناقشة في الاستدلال المذكور

ولكـن فيه من الإشـكال ما لا يخفـى، لأن التبين ظاهـر في العلمي. كيـف ولـو كان المراد مجرد الظـن لكان الأمر بـه في خبر الفاسـق لغواً، إذ العاقل لا يعمل بخبر إلا بعد رجحان صدقه على كذبه(٢).

إلا أن يدفع اللغوية بما ذكرنا سابقاً من أن المقصود التنبيه والإرشاد عـلى أن الفاسـق لا ينبغي أن يعتمد عليه(٣)، وأنـه لا يؤمن من كذبه وإن كان المظنون صدقه.

وكيـف كان فمادة التبين ولفظ الجهالة(٤) وظاهر التعليل(٥) كلها

---

(١) كان عليـه أن يذكر الخامس وهو الشـبيه بالموثـق. إلا أن يريد من الموثق هنا ما يعمه.

(٢) لكنه مبني على ورود الآية مورد التشريع لا التشنيع، وقد سبق الكلام فيه.

(٣) لكن لازمه عدم حجية خبر الفاسـق، فلا ينفع ـ حينئذٍ ـ في الاسـتدلال المذكور.

إلا أن يكون المراد التنبيه على أن ذلك هو شـأن الفاسـق لمزيد الحذر منه، فلا ينـافي الظن بصدقـه لقرائن خاصة خارجية، فيكون مفاد الآية ـ حينئذٍ ـ أن الفاسـق بحسـب شـأنه لا ينبغي الوثـوق به ولا الظن بخـبره، وإن كان قد يسـتفاد ذلك من قرائن خاصة خارجية بعد مزيد من التثبت والحذر. فتأمل جيداً.

(٤) عرفت الإشـكال فيها بظهورها في السـفاهة، فـلا تجري مع فرض كون الخبر اطمئنانياً، نعم لا يكفي محض الظن.

(٥) عرفت الإشكال في التعليل. نعم لا يكفي الظن، بل لابد من الاطمئنان،

آبية من إرادة مجرد الظن.

نعم يمكن دعوى صدقه على الاطمئنان الخارج عن التحير والتزلزل، بحيث لا يعد في العرف العمل به تعريضاً للوقوع في الندم فحينئذٍ لا يبعد انجبار خبر الفاسق به.

لكن لو قلنا بظهور المنطوق في ذلك كان دالاً على حجية الظن الاطمئناني المذكور وإن لم يكن معه خبر فاسق، نظراً إلى أن الظاهر من الآية(١) أن خبر الفاسق وجوده كعدمه، وأنه لابد من تبين الأمر من الخارج والعمل على ما يقتضيه التبين الخارجي.

نعم ربما يكون نفس الخبر من الأمارات التي يحصل من مجموعها التبين.

فالمقصود الحذر عن الوقوع في مخالفة الواقع، فكلما حصل الأمن منه جاز العمل، فلا فرق حينئذ بين خبر الفاسق المعتضد بالشهرة إذا حصل الاطمئنان بصدقه وبين الشهرة المجردة إذا حصل الاطمئنان بصدق مضمونها.

والحاصل: أن الآية تدل على أن العمل يعتبر فيه التبين من دون مدخلية لوجود خبر الفاسق وعدمه، سواء قلنا بأن المراد منه العلم أو

كما سيأتي من المصنف ﷺ.

(١) هذا غير ظاهر، فإن الأمر بالتبين والتثبت عند الخبر لا ينافي دخله في الحجية في مقام العمل. نعم بناء على أن المراد من التبين العلمي يتعين ما ذكره المصنف ﷺ، فلاحظ.

الاطمئنان أو مطلق الظن، حتى أن من قال بأن خبر الفاسق يكفي فيه مجرد الظن بمضمونه بحسن أو توثيق أو غيرهما من صفات الراوي فلازمه القول بدلالة الآية على حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي وإن لم يكن معه خبر أصلاً. فافهم واغتنم واستقم.

هذا ولكن لا يخفى أن حمل التبين على تحصيل مطلق الظن أو الاطمئنان يوجب خروج مورد المنطوق وهو الإخبار بالارتداد(١).

الآية الثانية: آية النفر

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وجه الاستدلال

دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر أو قرينة(٢)، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد.

أما وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظة (لعل) بعد انسلاخها عن معنى الترجي(٣)

(١) لما هو المعلوم من أن خبر الوليد بالارتداد لا يكفي في قبوله التبين الظني.

(٢) كما هو مقتضى إطلاق الآية المعتضد بالسيرة العقلائية الارتكازية على عدم اعتبار حصول العلم في العمل بخبر الغير مع فرض الوثوق به، فإن الظاهر ورود الآية لإمضاء السيرة المذكورة، لا لبيان حكم تعبدي تأسيسي.

ومنه يظهر الوجه في تقييد الآية بصورة الوثوق، فإنه مقتضى إمضاء السيرة المذكورة.

(٣) كأنه لاستحالة الترجي في حقه تعالى لاستلزامه الجهل المحال.

ظاهـرة في كـون مدخولهـا محبوبـاً للمتكلـم(١)، وإذا تحقق حسـن الحذر ثبـت وجوبـه، إمـا لما ذكـره في المعالم من أنـه لا معنى لندب الحـذر، إذ مع قيـام المقتضي(٢) يجب، ومع عدمه لا يحسـن(٣) وإما لأن رجحان العمل بخـبر الواحد مسـتلزم لوجوبه بالإجمـاع المركـب لأن كل مـن أجازه فقد أوجبه(٤).

---

(١) هذا لا يخلو عن إشـكال، لعدم وضع (لعل) إلا للتوقع والترجي الذي قد يقارن المحبوبية، وقد يقارن المبغوضية، ولذا عدّ من معانيها الاشفاق.

والتحقيق ورود (لعل) في المقام لبيان عدم الملازمة خارجاً بين الحذر والانذار بلحاظ عصيان المكلفين وتسـامحهم، فإن هذا المعنى أقرب إلى الترجي من المحبوبية، وحينئذ ينحصر وجه مطلوبية الحذر بالوجه الثاني.

(٢) وهـو المنجـز الـذي يحتج بـه المولى على العبـد، ويجعله في خطـر العقاب بالمخالفة.

(٣) إذ الحـذر فـرع الخطـر، ومـع فرض عـدم الحجة لا خطر، فـلا موضوع للحذر.

(٤) لكـن مورد الآية لـما كان هو الخبر بالتكليف الإلزامـي ـ الذي هو مورد الحـذر ـ لا مطلقـاً، ليعم الخبر بالإباحة، فرجحان العمل بـه أو جوازه قد يكون من باب الاحتياط، فلا يدل على وجوبه ولا يلازمه.

نعـم لـو أريـد من الخـبر الأعم ممّـا تضمـن الإباحـة كان جواز العمـل به في المباحات ملازماً لحجية الملازمة لوجوب العمل به في التكاليف الإلزامية.

ودعـوى: أن العمـل بـه من باب الاحتيـاط ليس عملاً به حقيقـة، إذ العمل بالطريق إنما يكون بالاعتماد عليه لا بمجرد موافقته احتياطاً.

مدفوعـة: بـأن الآيـة لم تتضمن جـواز العمل بالخـبر، بل مجرد الحـذر عقيب

الثـاني: أن ظاهـر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غايـة للنفر الواجب بمقتضى(١) كلمة (لولا) فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين:

أحدهما: وقوعه غاية للواجب، فإن الغاية المترتبة على الفعل الواجب مّما لا يرضى الآمر بانتفائه، سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف(٢) أم لا كما في قولك: تب لعلك تفلح، وأسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾(٣).

الثـاني: أنـه إذا وجـب الإنـذار ثبـت وجـوب القبـول، وإلا لغـى

الإنذار الحاصل من ترتب العمل على الخبر احتياطاً.

(١) متعلق بقوله: «الواجب».

(٢) مثل: ادع زيداً لعله يأتينا واضربه لعله يتأدب.

(٣) لعلّ الوجه في عدم عدّ الغاية فيه مورداً للتكليف أن التذكر والخشـية مما لا يجب مولوياً شرعاً، بل هي لازمة عقلاً، فالخطاب إرشادي. فتأمل.

وقد يدعى أن التذكر والخشية من فرعون ليسا مورداً لتكليف المخاطب بذي الغاية وهو موسى وهارون عليهما السلام لخروجهما عن قدرتهما وكونهما داخلين تحت اختيار فرعون.

وفيـه: أن المراد من جعـل الغاية فيه مورداً للتكليف ليـس تكليف المخاطب بـذي الغاية وإلا لتعين الخطاب بالغاية ابتـداء، من دون ذكر ذي الغاية، أو الخطاب بهـما بوجـه آخر مـن دون ذكر (لعل) بل إبدالهـا بمثل: (حتى) و(كـي) فيقال: «إلق الثوب في النار حتى يحترق» و: «ضعه في الشمس كي يجف»، ولا يصح مجيء (لعل) لما فيها من الدلالة على عدم الملازمة بين الغاية وذيها، وهو إنما يصح في الأفعال التي هـي مورد لتكليف غـير المخاطب بذي الغاية، لاحتمال عصيانـه أو غيره، كما في آية النفر، الآية التي هي محل الكلام وغيرهما.

الإنذار(١).

ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ﴾ فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الإظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة إلى ما في الأرحام.

فإن قلت: المراد بالنفر النفر إلى الجهاد(٢)، كما يظهر من صدر الآية،

---

(١) لا يخفى أن الإنذار لا يلغو مع عدم وجوب الحذر، لإمكان كون فائدته مجرد التذكير وإلقاء الاحتمال المستتبع لوجوب الفحص عن الأحكام مع أنه قد يوجب العلم أو يكون بعض سببه، وذلك فائدة مهمة.

نعم قد تدعى الملازمة العرفية بين وجوب الإنذار ووجوب القبول وإن لم يكن بينهما ملازمة واقعية. ولعلّ ما نقله عن المسالك مبني على ذلك. إلا أن الإنصاف أن الملازمة المذكورة غير تامة.

نعم لا يبعد ثبوتها فيما إذا كان الغالب انحصار طريق معرفة الشيء بالإبلاغ المأمور به وكان الغالب في الإبلاغ أنه لا يوجب العلم، فإن الملازمة ـ حينئذ ـ عرفاً بين وجوب الإبلاغ ووجوب القبول غير بعيدة، ومن الظاهر عدم تمامية ذلك في المقام، ولا يبعد تماميته في حرمة كتمان المرأة لما في رحمها، فتأمل.

(٢) ذكر في تفسير الآية وجوه ثلاثة:

الأول: أن المراد بالنفر النفر للتفقه وأن النافرين إذا تفقهوا في سفرهم رجعوا إلى بلادهم فانذروا المتخلفين، وعليه يبتني الاستدلال بالآية بالوجه السابق.

الثاني: أن المراد به النفر إلى الجهاد، وأن التفقه ليس غاية له، بل فائدة قد تترتب عليه بسبب مشاهدة آيات عظمة الله وتأييده للمؤمنين ونصرهم فيزيدهم بصيرة في الدين، فإذا رجعوا إلى قومهم أخبروهم بذلك وأنذروهم من التقصير في

وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾(١) ومن المعلوم أن النفر إلى الجهاد ليس للتفقة والانذار.

نعم ربما يترتبان عليه، بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه على أعدائه وساير ما يتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته، فيخبروا بذلك عند رجوعهم إلى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة، فالتفقه والإنذار من قبيل الفائدة، لا الغاية حتى يجب بوجوب ذيها.

قلت:

أوّلاً: أنه ليس في صدر الآية دلالة على أن المراد النفر إلى الجهاد(٢)،

الدين في فرائضه بعد ظهور آياته ونصوع حجته.

الثالث: أن المراد به النفر إلى الجهاد أيضاً، ولكن التفقه ليس من وظيفة النافرين، بل من وظيفة المتخلفين مع النبي ﷺ في المدينة فيتفقهون فيما يستجد من الأحكام، فإذا رجع إليهم قومهم النافرون إلى الجهاد أنذروهم بما تفقهوا به من مستجدات الأحكام.

(١) كأن الوجه في ظهوره في النفر إلى الجهاد كونه في سياق آيات الجهاد، فإن قبله قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ...﴾ ثم قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَسُولِ اللهِ...﴾ وبعده قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً...﴾.

(٢) لحذف الغاية فيه. وقرينة السياق لا تنهض بالحمل على ذلك مع التصريح بالغاية في قوله: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا﴾ وحمله على مجرد بيان الفائدة الاتفاقية بعيد جداً، فظهوره في تفسير صدر الآية أقوى من ظهور السياق.

وذكر الآية في آيات الجهاد لا يدل على ذلك.

وثانياً: لو سلم أن المراد النفر إلى الجهاد لكن لا يتعين أن يكون النفر من كل قوم طائفة لأجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة(١)، فيمكن أن يكون التفقه غاية لا يجاب النفر على كل طائفة من كل قوم لا لإيجاب أصل النفر(٢).

ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار

وثالثاً: أنه قد فسر الآية(٣) بأن المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم

---

(١) بل يتأدى بأن ينفر قوم دون قوم، أو ينفر جميعهم.

(٢) يعني: أن الآية تضمنت النفر بوجه خاص بأن يكون من كل فرقة طائفة، فلو سلم أن أصل النفر للجهاد، فلا وجه للالتزام بأن إيجاب الخصوصية المذكورة لأجل الجهاد أيضاً، بل الظاهر أنها للتفقه.

أقول: إن كان المراد التفكيك في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ فلا مجال للالتزام به، لوضوح أنه لم يتضمن إلا حكماً واحداً وارداً على الخصوصية، فلا وجه للتفكيك فيه بين الأصل والخصوصية.

وإن كان المراد حمل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾ على النفر إلى الجهاد ـ ولو بقرينة السياق ـ وحمل قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ...﴾ على النفر للتفقه للتصريح بالغاية المذكورة، فله وجه، لتعدد الحكم، فيمكن اختلاف الغاية، إلا أنه خلاف الظاهر، لظهور الفاء في الثاني في التفريع على الأول، فيكون صالحاً لتفسير المراد من الأول، لأنه أقوى من قرينة السياق فيه.

بل لا قرينة في السياق، فإن الآية السابقة ظاهرة في لزوم خروج الناس بأجمعهم مع النبي ﷺ، خصوصاً مع تفسيرها بغزوة تبوك، وهو لا يلائم هذا الوجه في تفسير الآية الكريمة.

(٣) إشارة إلى التفسير الثالث الذي تقدم، وعليه يكون التفقه غاية لوجوب

إلى الجهـاد كـما يظهر من قولـه: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً﴾ وأمر

تخلف المتخلفين، لا لوجوب النفر على النافرين، فيدلّ على المطلوب أيضاً لاقتضائه كون التفقه والإنذار واجبين لكونهما غاية لواجب.

لكـن هـذا الوجه خلاف ظاهر نظـم الآية، لأن رجـوع واو الجماعة في قوله: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ عـلى النافريـن المذكوريـن صريحـاً أولى مـن رجوعهـا عـلى المتخلفين المفهومين ضمناً، كما لا يخفى.

بل هو خلاف أكثر الأخبار الآتية المستشهد فيها بالآية.

نعم هذا الوجه لا ينافي قرينة السـياق بخلاف الوجه الثاني، لما عرفت من أن الوجه الثاني يقتضي عدم وجوب خروج الجميع مع النبي ﷺ، وهو لا يلائم الآية السـابقة، أما هذا الوجه فهو إنما يقتضي عدم خروج الجميع عند بقاء النبي ﷺ في المدينة، فلا ينافي الآية السابقة الظاهرة في لزوم الخروج مع النبي ﷺ.

وعـن ابـن عباس أن الله لمّـا حثهم على الجهاد في الآيات السـابقة وعاتبهم في التخلف سير رسول الله ﷺ سرية، فأراد الناس الخروج بأجمعهم فنزلت هذه الآية وأمرتهم بالانقسام، فبعض يبقى وبعض يخرج، فهذه الآية خاصة في الغزوة التي لا يخرج معها النبي ﷺ، وما قبلها مختص بالغزوة التي يخرج فيها ﷺ.

وعن الباقر عليه السلام: أنه كان هذا حين كثُر الناس، فأمرهم الله أن تنفر منهم طائفة وتقيم طائفة للتفقه ويكون الغزو نوباً.

والذي تحصل: أن التفسير الأول مخالف للسياق من دون أن ينافره ومناسب لنظم الآية وللأخبار الآتية، والثالث بعكسه مناسب للسياق غير مناسب لنظم الآية ولا للأخبـار الآتية، وكلاهما دال عـلى المطلوب، لاقتضائه كون التفقه غاية لواجب وهو نفر النافرين أو بقاء المتخلفين.

وأمّا الثاني فهو موهون جداً لمنافرته للسياق وللأخبار الآتية، وإن كان مناسباً لنظم الآية.

بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي ﷺ ولا يخلوه وحده، فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين إذا رجعوا إليهم.

والحاصل: أن ظهور الآية في وجوب التفقه والانذار ممّا لا ينكر، فلا محيص عن حمل الآية عليه وإن لزم مخالفة الظاهر في سياق الآية(١) أو بعض ألفاظها(٢).

ما يدل على هذا الظهور

وممّا يدل على ظهور الآية في وجوب التفقه والإنذار استشهاد الإمام بها على وجوبه في أخبار كثيرة:

استشهاد الإمام عليه السلام بالآية على وجوب التفقه

منها: ما عن الفضل بن شاذان في علله عن الرضا عليه السلام في حديث قال: «إنما أمروا بالحج لعلة الوفادة إلى الله وطلب الزيادة والخروج عن كل ما اقترف العبد إلى أن قال: ولأجل ما فيه من التفقه ونقل أخبار الأئمة عليهم السلام إلى كل صقع وناحية، كما قال الله عزوجل: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ... الآية﴾.

ومنها: ما ذكره في ديباجة المعالم من رواية علي بن حمزة قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: تفقهوا في الدين، فإن من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي، فإن الله عز وجل يقول: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا... الآية﴾.

ومنها: ما رواه في الكافي في باب ما يجب على الناس عند مضي الإمام عليه السلام من صحيحة يعقوب بن شعيب، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إذا حدث على الامام حدث كيف يصنع

(١) كما هو الحال في التفسير الأول. لكن عرفت أن مخالفته له ليس بنحو ينافره.

(٢) كما هو الحال في التفسير الثاني.

الناس؟ قال: أين قول الله عز وجل: فلولا نفر، قال: هم في عذر ماداموا في الطلب، وهؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليه أصحابهم».

ومنهـا: صحيحة عبد الأعلى قال: «سـألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية. قال: حق والله. قلت: فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسـعه ذلـك. قال: لا يسـعه إن الإمام إذا مات وقعـت حجة وصيه على مـن هو معه في البلد، وحق النفـر على من ليس بحضرته إذا بلغهم، إن الله عزوجل يقول: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ... الآية﴾.

ومنها: صحيحة محمّد بن مسـلم عـن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «قلت أفيسـع الناس إذا مات العالم أن لا يعرفوا الذي بعده؟ فقال: أما أهل هذه البلدة فلا ـ يعني: أهل المدينة ـ وأما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم. إن الله عزوجل يقول: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾».

ومنهـا: صحيحـة البزنطي المروية في قرب الإسـناد عن أبي الحسـن الرضا عليه السلام.

ومنهـا: روايـة عبدالمؤمـن الأنصـاري الـواردة في جواب من سـأل عـن قولـه صلى الله عليه وآله: اختلاف أمتي رحـة(١)، قـال: إذا كان اختلافهم رحمة فاتفاقهـم عذاب(٢). ليس هذا يراد، إنـما يراد الاختلاف في طلب العلم، عـلى ما قال الله عز وجل: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ﴾ الحديث

---

(١) يعني: السائل.

(٢) هذا مبدأ كلام الإمام عليه السلام.

منقول بالمعنى ولا يحضرني ألفاظه.

وجميع هذا هو السر في استدلال أصحابنا بالآية الشريفة على وجوب تحصيل العلم وكونه كفائياً(١).

المناقشة في الاستدلال بهذه الآية من وجوه:

هذا غاية ما قيل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية الشريفة. لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه:

الإشكال الأول

الأول: أنه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون في الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا(٢)، فالآية مسوقة لبيان مطلوبية الإنذار بما يتفقهون ومطلوبية

---

(١) وكذا استدلالهم على حجية فتوى المجتهد في حق العامي، وحجية الخبر فيما نحن فيه، وإن كان سيأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) هذا خلاف الإطلاق، المستفاد من جعل الحذر غاية للإنذار، لأن ظاهر مثل هذه التراكيب أن ذا الغاية كافٍ في تحقق موضوع الغاية وموجب لحسنها، فإذا قيل: أحسن لزيد لعله ينفعك، فظاهره أن الاحسان مما ينبغي ترتب النفع عليه وإن كان قد يتخلف لجهات أخر، وإذا قيل: ادفع لزيد عشرة دراهم لعله متعفف عما في أيدي الناس، فظاهره محبوبية التعفف وكفاية دفع عشرة دراهم في لزوم ترتبه من زيد، وإن كان قد يتخلف أيضاً. وحينئذ فجعل الحذر غاية للإنذار ظاهر في كونه بنفسه مما يحسن معه الحذر، لا خصوص الموجب للعلم منه.

كما أن حمله على ما ذكره المصنف ﷺ من احتمال كون غاية الإنذار حصول العلم، فيترتب عليه الحذر طبعاً، بعيد جداً، لأن ظاهر مثل هذا التركيب كون الغاية نفس الحذر، فيدل على مطلوبيته. لا العلم، حتى يكون من سنخ الفائدة التي لا تصلح للتكليف.

العمل من المنذرين بما أنذروا، وهذا لا ينافي اعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم(١).

فليس في هذه الآية تخصيص للأدلة الناهية عن العمل بما لم يعلم. ولذا استشهد الإمام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام عليه السلام وإنذار النافرين للمتخلفين، مع أن الإمامة لا تثبت

نعم أشرنا قريباً إلى أن ظاهر (لعل) عدم الملازمة بين الغاية وذيها، وأنها قد تتخلف، وذلك قد يكون من جهة قصور المكلف، لجهله بطلب الغاية، كما لو قال المولى: أخبر زيداً لعله يقبل منك، فإنه قد يكون الوجه في التخلف جهل زيد بطلب المولى من المخاطب إخباره حتى يرتب الأثر على الخبر، بحيث لو فرض علمه بذلك لم يتخلف.

كما قد يكون لتوقع تقصير المكلف وعصيانه وتمرده لا لقصور في التبليغ وإقامة الحجة، نظير قوله تعالى: ﴿فَقُولاَ لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾. والظاهر أن ذلك هو المنشأ للإتيان بـ(لعل) في الآية الشريفة، دون الأول، لأن الخطاب بالنفر والتفقه والإنذار عام موجه للكلام مع ظهور مساق الآية في كون الحكم الذي تضمنته إرتكازياً عقلائياً، وأن الحذر مما يترتب طبعاً على الإنذار تبعاً للإرتكاز العام عند العقلاء.

نعم ذلك موجب لانصرافه إلى صورة حصول الوثوق من الخبر، لاختصاص الإرتكاز والسيرة به، ولا إطلاق له شامل لما إذا لم يحصل الوثوق ولا أقل من كون ذلك مقتضى الأدلة الأخر المقيدة لإطلاق الآية، ولا وجه لما ذكره المصنف قدس سره من احتمال اعتبار العلم لمخالفته لإطلاق الخطاب، كما سبق.

(١) هذا لا ينافي ظهور الآية في عدم اعتبار العلم وكفاية الوثوق، وإن لزم الخروج عنه في مورد النصوص لأدلة خارجية مقيدة لإطلاق الآية الشريفة.

إلا بالعلم.

الإشكال الثاني

الثاني: أن التفقه الواجب ليس إلا معرفة الأمور الواقعية من الدين، فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الأمور المتفقه فيها، فالحذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها، فاذا لم يعرف المنذَر -بالفتح- أن الإنذار هل وقع بالأمور الدينية الواقعية أو بغيرها خطأً أو تعمداً من المنذِر -بالكسر- لم يجب الحذر حينئذ(١)، فانحصر وجوب الحذر فيما إذا علم المنذَر صدق المنذِر في إنذاره بالأحكام الواقعية، فهو نظير قول القائل: أخبر فلاناً بأوامري لعله يمتثلها(٢).

فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات(٣)، فإن المقصود من

---

(١) لا إشكال في أن الحذر الواجب إنما هو من الأحكام الواقعية الشرعية، إلا أن هذا لا ينافي وجوب الحذر بما أنذروا به وجوباً طريقياً ظاهرياً لإحراز الواقع، فموضوع الحذر ثبوتاً هو الحكم الواقعي، وإثباتاً هو الإنذار به، وحمل الآية على بيان الحكم الواقعي مع توقفه ثبوتاً على العلم موجب لتقييد حجية إطلاق الآية الكريمة كما سبق.

(٢) بل الظاهر في المثال المذكور الاكتفاء بالوثوق، لنظير ما سبق.

نعم لو فرض عدم وثوق فلان بالشخص المكلف كان التكليف بإبلاغه تعبدياً وتعين عموم حجية خبره له، ويكون الوجه في ذكر (لعل) قصور فلان المكلف، لجهله بصدور الخطاب عن المولى، نظير ما ذكرناه آنفاً.

(٣) في بعض النسخ الحكم بزيادة هذه الفقرة: «فهذه الآية نظير ما ورد من الأمر بنقل الروايات» ولعله الأقرب، لارتباط ما بعدها بما قبلها ولأن مضمونها داخل فيما يأتي بقوله: «ونظيره جميع ما ورد...» ويأتي الكلام فيه.

هـذا الكلام ليس إلا وجوب العمل بالأمور الواقعية، لا وجوب تصديقه فيما يحكي ولو لم يعلم مطابقته للواقع، ولا يعد هذا ضابطاً لوجوب العمل بالخبر الظني الصادر من المخاطب في الأمر الكذائي.

ونظيره(١) جميع ما ورد من بيان الحق للناس ووجوب تبليغه إليهم، فـإن المقصود منه إهتداء الناس إلى الحق الواقعي، لا إنشـاء حكم ظاهري لهم بقبول كل ما يخبرون به وإن لم يعلم مطابقته للواقع.

ثمّ الفرق بين هذا الإيراد وسـابقه أن هـذا الإيراد مبني على أن الآية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الأمور الواقعية المستلزم لعدم وجوبـه إلا بعد إحراز كون الإنـذار متعلقاً بالحكم الواقعـي، وأما الإيراد السـابق فهو مبني على سـكوت الآية عن التعرض لكون الحذر واجباً على الإطلاق أو بشرط حصول العلم.

الثالـث: لو سـلمنا(٢) دلالة الآية عـلى وجوب الحـذر مطلقاً عند الإشـكال الثالث

(١) الفـرق بين الأمر ببيان الحق للنـاس وتبليغهم بالأحكام والأمر بالإنذار في المقـام، أن الأمـر ببيان الحق لم يتضمن جعل القبول غاية له، ليكشـف عن إمضاء الطريقة العقلائيّة في قبول الخبر مع الوثوق بصدقه، بخلاف الأمر بالإنذار في المقام، فإنه لما تضمن جعل غايته الحذر كان ظاهراً في إمضاء الطريقة المذكورة.

(٢) الأولى في تقريب هذا الإشكال أن يقال: لما كان مفاد الآية وجوب الحذر عند إنذار المتفقه اختصّ بفتوى المفتي للعامي ولم يشمل مقام الرواية، إذ ليس تحمل الرواية بنفسـه تفقهاً في الدين، فإن الدين ليس إلاّ الأحكام الشرعيّة وتحمل الرواية ليس بنفسـه معرفة لها، وإن كان قد يوصل إلى معرفتها بعد فرض تمامية الدلالة وفقد المعارض، كما أن نقل الرواية بنفسـه ليس إنذاراً، لعدم تضمنه نقل الحكم المسـتلزم

إنـذار المنـذِر ولو لم يفد العلم، لكنه لا يدل عـلى وجوب العمل بالخبر من حيـث أنه خبر، لأن الإنـذار هو الإبلاغ مع التخويف، فإنشـاء التخويف مأخـوذ فيه، والحذر هـو التخوف الحاصل عقيب هـذا التخويف الداعي إلى العمـل بمقتضـاه فعلاً، ومن المعلـوم أن التخويف لا يجب(١) إلا على الوعـاظ في مقـام الإيعاد عـلى الأمور التـي يعلم المخاطبـون بحكمها من الوجوب والحرمة، كـما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلاة، أو عـلى المرشـدين في مقام إرشـاد الجهال(٢)، فالتخـوف لا يجب إلا على المتعظ والمسترشد(٣)، ومن المعلوم أن تصديق الحاكي فيما يحكيه من لفظ الخبر الذي هو محل الكلام خارج عن الأمرين.

توضيح ذلـك: أن المنذر إما أن ينذر ويخوف على وجه الإفتاء ونقل

للعقاب، وإن كان قد يوصل بضميمة اجتهاد المنقول إليه إلى معرفة الحكم، فيستلزم التخوف بسبب العلم بالملازمة بين الحكم والعقاب. فلاحظ.

(١) لعـلّ الأولى أن يقـول: التخويـف مـن وظيفـة الوعاظ... ومـن وظيفة المرشـدين... كـما أن الظاهر خـروج الوعاظ عن مدلول الآيـة، لأن المنصرف منها: أن المنـذر هـو المتفقـه، والمنذر، هـو غير المتفقه، فلا تشـمل الوعـاظ، لأنهم ينذرون المتفقهـين لا غـير. بل قد لا يكون الواعظ متفقهاً، كما لـو خوف من مخالفة الله تعالى وجبت إطاعتـه من دون معرفة منـه بما فيه الموافقة والمخالفة لعـدم تفقهه في الدين، وعـدم معرفتـه بالأحـكام. ومـن هنـا كان الظاهر اختصـاص الآية الشريفـة بإفتاء المجتهد للعامي.

(٢) فإن بيان الحكم يستلزم التخويف، لملازمة الحكم للعقاب مع المعصية.

(٣) الأولى أن يقـول: فـإن التخـوف لا يجـب إلا عـلى من يوجه لـه الموعظة والإرشاد، وأما المتعظ والمسترشد فهما خائفان فعلاً، لا مكلفان بالتخوف.

مـا هو مدلـول الخبر باجتهاده، وإما أن ينذر ويخـوف بلفظ الخبر حاكيا له عن الحجة.

فالأول كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير فإن شربه يوجـب المؤاخذة، والثاني: كأن يقول: قال الإمام عليه السلام: «من شرب العصير فكانما شرب الخمر».

اما الإنذار عـلى الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبه إلا على المقلدين لهذا المفتى(١).

وأمـا الثاني فله جهتـان إحداهما: جهة تخويف وإيعـاد(٢)، والثانية جهة حكاية قول الإمام عليه السلام.

ومـن المعلـوم أن الجهة الأولى ترجع إلى الاجتهـاد في معنى الحكاية، فهي ليست حجة إلا على من هو مقلد له، إذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه.

وأمـا الجهـة الثانيـة فهـي التـي تنفـع المجتهـد الآخر الذي يســمع منـه هذه الحكايـة، لكن وظيفته مجـرد تصديقه في صدور هـذا الكلام عن الإمـام عليه السلام(٣)، وأمـا أن مدلولـه متضمن لمـا يوجب التحريـم، الموجب للخوف أو الكراهة، فهو مما ليس فهم المنذر حجة فيه بالنسبة إلى هذا المجتهد.

---

(١) وأمـا القادر على اسـتنباط الأحكام فلا يجوز لـه الرجوع إلى مجتهد آخر، لقصور أدلّة التقليد تخصيصاً أو تخصصاً عن شموله وتمام الكلام في محله.

(٢) من جهة ملازمة المضمون المنقول للعقاب.

(٣) وهو خارج عن الحذر، كما أن نقله ليس إنذاراً، وتحمله ليس تفقها، كما سبق.

فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المنذرين مختصة بمن يجب عليه اتباع المنذرين في مضمون الحكاية، وهو المقلد، للإجماع على أنه لا يجب على المجتهد التخوف عند إنذار غيره، إنما الكلام في أنه هل يجب عليه تصديق غيره في الألفاظ والأصوات التي يحكيها عن المعصوم عليه السلام أم لا، والآية لا تدل على وجوب ذلك على(١) من لا يجب عليه التخوف عند التخويف.

الأولى الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد والتقليد

فالحق أن الاستدلال بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية(٢) ووجوب التقليد على العوام(٣) أولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر.

كلام الشيخ البهائي

وذكر شيخنا البهائي قدس سره في أول أربعينه أن الاستدلال بالنبوي المشهور: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً» على حجية الخبر لا يقصر عن الاستدلال عليها بهذه الآية.

وكأن فيه إشارة إلى ضعف الاستدلال بها لأن الاستدلال بالحديث المذكور ضعيف جداً(٤)، كما سيجيء إن شاء الله عند ذكر الأخبار.

---

(١) بل ولا على كل أحد، لما عرفت من خروج محض الحكاية عن مفاد الآية.

(٢) كما هو مقتضى وجوب التفقه على طائفة من المؤمنين المستفاد من الآية لكونه غاية للواجب.

(٣) كما هو مقتضى وجوب الحذر على غير المتفقه بسبب إنذار المتفقه.

(٤) لكن لا يبعد ظهور كلام البهائي في قوة دلالة الحديث قياساً على الآية، لا ضعف الاستدلال بالآية قياساً به.

ولكن ظاهر الرواية المتقدمة عن علل الفضل يدفع هذا الإيراد(١).

لكنها من الآحاد فلا ينفع في صرف الآية من ظاهرها في مسألة حجية الآحاد مع إمكان منع دلالتها على المدعى، لأن الغالب(٢) تعدد من يخرج إلى الحج من كل صقع بحيث يكون الغالب حصول القطع من حكايتهم لحكم الله الواقعي عن الإمام عليه السلام. وحينئذ فيجب الحذر عقيب إنذارهم، فإطلاق الرواية منزل على الغالب.

ومن جملة الآيات التي استدل بها جماعة ـ تبعاً للشيخ في العدة ـ على حجية الخبر قوله تعالى:

الآية الثالثة: آية الكتمان

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ... الآية﴾.

وجه الاستدلال بها

والتقريب فيه نظير ما بيناه في آية النفر من أن حرمة الكتمان يستلزم

هذا ويأتي من المصنف قدس سره عند الكلام في الأخبار التعرض لوجه ضعف دلالة الحديث المذكور.

(١) لظهورها في أن تحمل أخبار الأئمة عليهم السلام من التفقه، وروايتها من الإنذار.

(٢) لكنه لو تم إنما يصلح للملائمة مع الوجهين الأولين من الإيراد اللذين عرفت منا اندفاعهما، دون الوجه الثالث، لأن مقتضى الرواية المذكورة صدق التفقه والإنذار بمجرد تحمل روايات الأئمة عليهم السلام، ونقلها من دون حاجة للفتوى بمضمونها، نعم يمكن ملائمتها معه بدعوى: أن المتعارف في عصور الأئمة عليهم السلام معرفة الحكم الشرعي بمجرد سماع حديثهم وابتناء الرواية لحديثهم على الفتوى بمضمونه.

وجوب القبول عند الإظهار(١).

المناقشة في الاستدلال

ويرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وإن لم يحصل العلم عقيب الاظهار(٢)، أو اختصاص(٣) وجوب القبول المستفاد منها بالأمر الذي يحرم كتمانه ويجب إظهاره، فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق، ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق.

ويشهد لما ذكرنا أن مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي ﷺ بعد ما بين الله لهم ذلك في التورية، ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفى فيها بالظن(٤).

---

(١) كأنه للملازمة العرفية التي ادعى في المسالك نظيرها في آية حرمة كتمان النساء ما في أرحامهن وسبق منا الكلام فيها.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الأول الذي لا مجال لدفعه هنا بما سبق في آية النفر لعدم تعرض هذه الآية لجعل العمل غاية للبيان، بخلاف آية النفر.

(٣) إشارة إلى الوجه الثاني.

ويندفع بأنه مخالف لظهور الآية في كون البيان طريقاً إلى الواقع. فالعمدة الوجه الأول وعدم تمامية الملازمة العرفية المدعاة بين وجوب البيان ووجوب القبول كما سبق.

(٤) تقدم منه ﷺ نظير هذا في آية النفر، ويأتي نظيره في آية سؤال أهل الذكر ويندفع بما تقدّم ويأتي.

نعم لو وجب الإظهار(١) على من لا يفيد قوله العلم غالباً أمكن جعل ذلك دليلاً على أن المقصود العمل بقوله وإن لم يفد العلم لئلا يكون إلقاء هذا الكلام كاللغو.

ومن هنا يمكن الاستدلال بما تقدم من آية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء على وجوب تصديقهن وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة مع إمكان كون وجوب الإظهار لأجل رجاء وضوح الحق من تعدد المظهرين.

الآية الرابعة: آية السؤال من أهل الذكر

ومن جملة الآيات التي استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُم لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

وجه الاستدلال بها

بناءً على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، وإلا لغى وجوب السؤال، وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له، لأن خصوصية المسبوقية بالسؤال لا دخل فيه قطعاً، فإذا سئل الراوي الذي هو من أهل العلم عما سمعه عن الإمام عليه السلام في خصوص الواقعة، فأجاب بأني سمعته يقول كذا، وجب القبول بحكم الآية، فيجب قبول قوله ابتداء: إني سمعت الإمام عليه السلام يقول كذا، لأن حجية قوله هو الذي أوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال أوجب قبول قوله كما لا يخفى.

ويرد عليه:

---

(١) تقدّم في آية النفر التعرض إلى مورد الملازمة العرفية بين وجوب البيان ووجوب القبول. فراجع.

المناقشة في الاستدلال

أن الاستدلال إن كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق إرادة علماء أهل الكتاب(١)، كما عن ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة، فإن المذكور في سورة النحل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ وفي سورة الأنبياء: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾.

من هم أهل الذكر؟

وإن كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه أولاً: أنه ورد في الأخبار المستفيضة أن أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام(٢)، وقد عقد في أصول الكافي

---

(١) هذا لا ينافي ظهور الآية في إمضاء سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وقبول قول المطلع، فإن حملها على محض التعبد لا يناسب مقام الاحتجاج على الكفار، كما لا يخفى. وإذا تم ظهورها في إمضاء السيرة المذكورة فلا أهمية لورودها في علماء أهل الكتاب أو اختصاصها بهم لو تم.

(٢) من الظاهر أنّ التفسير المذكور لا يناسب سياق الآية، بل هو خلاف المقطوع به من موردها فلابدّ من حمله على التفسير بالباطن الذي لا يمنع من الاستدلال بالظاهر والرجوع إليه.

وقد يجمع بين التفسير المذكور والمورد بحمل الآية على القضيّة الإرتكازية الكلية، وورودها في أهل الكتاب بلحاظ كونهم في تلك الأعصر قد انحصر بهم علم القرون الماضية بحسب ما يعلمه المشركون من أحوالهم وإرادة الأئمة عليهم السلام بهم بلحاظ كونهم هم أهل العلم في الواقع الذين يلزم الرجوع إليهم والأخذ منهم، وذلك لا ينافي بقاء القضية على عمومها في أهل العلم وذوي المعرفة، لما عرفت من إرادة القضية العامة الإرتكازية الشاملة لهم عليهم السلام.

لكن الإنصاف أن هذا قد يتم في بعض الأخبار الظاهرة في مجرد تطبيق أهل

باباً لذلك، وقد أرسله في المجمع عن علي عليه السلام.

ورد بعض مشايخنا هذه الأخبار بضعف السند، بناء على اشتراك بعض الرواة في بعضها وضعف بعضها في الباقي.

وفيه: نظر، لأن روايتين منها صحيحتان، وهما روايتا محمّد بن مسلم والوشا، فلاحظ، ورواية أبي بكر الحضرمي حسنة أو موثقة.

نعم ثلاث روايات أخر منها لا يخلو من ضعف، ولا يقدح قطعاً.

وثانياً: أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم، لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً(١)، كما يقال في

الذكر عليهم عليهم السلام، ولا يتمّ في بقية الأخبار الظاهرة في انحصارهم بهم عليهم السلام وعدم شمولهم لغيرهم مستدلاً فيها بأن الذكر هو رسول الله صلى الله عليه وآله أو القرآن، فإن هذا صالح لدفع اليد عن الظهور الأولي المستفاد من الآية بمقتضى السياق وإن كان من التفسير بالباطن، فإن التفسير بالباطن إنما لا ينافي حجية الظهور إذا لم يرد مورد الردع عنه، وظاهر الأخبار المذكورة الردع عن تفسير أهل الذكر بعلماء أهل الكتاب الذي هو مقتضى السياق. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

(١) بل الظاهر ما عرفت من إرادة الإشارة إلى القضية الارتكازية العقلائية وإمضائها وهي لا تختص بصورة حصول العلم، بل يكفي فيها الوثوق بالمسؤول، والمثال العرفي الذي ذكره منزل على ذلك أيضاً.

اللهم إلاّ أن يقال: هذا إنّما يتمّ إذا كان الأمر بالسؤال لأجل العمل، فإنه ظاهر حينئذ في حجية قول المسؤول، أما إذا كان لأجل العلم فإنه لا يدل على حجية قول المسؤول.

نعم لابد فيه من كون قوله مقيداً للعلم ولو غالباً، ولا يبعد كون مورد الآية من ذلك، فإنه لا يظهر من الآية الإنكار عليهم لتوقفهم عن العمل، بل لتوقفهم

العرف: سل إن كنت جاهلاً.

ويؤيده أن الآية واردة في أصول الدين وعلامات النبي ﷺ التي لا يؤخذ فيها بالتعبد إجماعاً.

وثالثاً: لو سلم حمله على إرادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا: إن المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسماع رواية من الإمام عليه السلام والا لدلّ على حجية قول كل عالم بشيء(١) ولو من طريق السمع والبصر، مع أنه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه أو بصره، والمتبادر من وجوب سؤال أهل العلم بناء على إرادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من أهل العلم في مثله، فينحصر مدلول الآية في التقليد(٢). ولذا تمسك به

استدلال جماعة بالآية على وجوب التقليد

عن القبول والإذعان بجواز بعث الله تعالى للبشر بالرسالة، ومن الظاهر أن مثل هذا الأمر مما يحصل العلم به بالرجوع إلى علماء أهل الكتاب لكثرتهم واتفاقهم على جواز ذلك مع عدم كونهم من اتباع النبي ﷺ، فلا ظهور للآية في حجية قولهم، بل هي ظاهرة في إفادته العلم.

(١) لا بأس بدعوى ذلك، ودلالة الأدلة الشرعية على عدمه في بعض الموارد تخصيص رادع عن القضية الإرتكازية في مورده، فلا ينافي العموم ذاتاً. نعم الآية مختصّة بأهل الذكر، ولا تشمل العالم بما لا يصدق عليه الذكر، فإشكال المصنف قدس سره في غير محله. فإن الجمود على موضوع الآية لا يقتضي عموم الحجية لما ذكره قدس سره وبملاحظة كونه إشارة إلى القضية الإرتكازية لا بأس بالالتزام بالعموم على حسب القضية المذكورة مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصة.

(٢) الانحصار به لا يخلو عن إشكال، خصوصاً بعد حمل القضية على إمضاء الإرتكاز فإن الظاهر عدم الفرق في نظر العرف بين الراوي والمجتهد، بل

جماعة على وجوب التقليد على العامي.

وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من أنا نفرض الراوي من أهل العلم، فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من أهل العلم بالإجماع المركب.

حاصل وجه الاندفاع: أن سؤال أهل العلم عن الألفاظ التي سمعوها من الإمام عليه السلام والتعبد بقولهم فيها ليس سؤالاً من أهل العلم من حيث هم أهل العلم، ألا ترى أنه لو قال: سل الفقهاء إذا لم تعلم أو الأطباء لا يحتمل أن يكون قد أراد ما يشمل المسموعات والمبصرات الخارجية من قيام زيد وتكلم عمر وغير ذلك(١).

ومن جملة الآيات قوله تعالى في سورة براءة:

الآية الخامسة: آية الأذن

﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾.

وجه الاستدلال بها

مدح الله عزوجل رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً(٢).

الأوّل أولى بالقبول.

(١) بل الظاهر إرادة سؤال الفقهاء عمّا يتعلق بفقههم والأطباء عما يتعلق بطبهم ففي المقام لا تدلّ الآية إلاّ على إرادة سؤال أهل الذكر في فنّهم، فإذا كان فنهم الفقه اختصّ السؤال به ولم يشمل الرواية، وإذا كان فنّهم الرواية اختصّ بها ولم يشمل الفقه.

(٢) كأنّه للإجماع أو اليقين بالملازمة.

تأييد الاستدلال بالرواية الواردة في حكاية إسماعيل

ويزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم(١): أنه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج بها إلى اليمن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر، قال: سمعت الناس يقولون، فقال: يا بُنيّ إن الله عزوجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، يقول: يصدق الله ويصدق للمؤمنين، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم».

المناقشة في الاستدلال

ويرد عليه.

أولاً: أن المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد(٢) بكل ما يسمع،

المراد من الأذن

لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه ﷺ

---

(١) الرواية طويلة والمصنف ﷺ اختصرها كثيراً وحذف كثيراً منها، نعم ما ذكره ينفع في محل الشاهد. والحديث مذكور في الباب السادس من كتاب الوديعة من الوسائل.

(٢) فعلمه بما يسمع بعد تصديقه واعتقاده به، وهو أجنبي عما نحن فيه حينئذ كما لا يخفى.

اللهم إلاّ أن يقال: أن المدح ظاهر في أن المؤمن من شأنه أن يصدِّق، وليس ذلك مختصاً بالنبي ﷺ بل هو جار في حق كل أحد، ومقتضى ذلك إلغاء احتمال عدم مطابقة خبره للواقع، وإلا فلا موقع للمدح.

وبعبارة أخرى: الآية وإن كانت ظاهرة في التصديق الحقيقي إلا أنها لما كانت واردة مورد المدح فهي ظاهرة أيضاً في حجية خبر المؤمن وإلغاء احتمال مخالفته للواقع. ويناسب هذا المعنى ما في حسنة ابراهيم بن هاشم المتقدمة ورواية العياشي التي ستأتي الإشارة إليها.

بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم.

المراد من تصديق المؤمنين

وثانياً: أن المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أُذُن خير لجميع الناس(١)، إذ لو أخبره أحد بزنا أحد أو شربه أو قذفه أو ارتداده فقتله النبي أو جلده لم يكن لسماعه ذلك الخبر خيراً للمخبر عنه، بل كان محض الشر له، خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع، نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وإن كان منافقاً موذياً للنبي ﷺ على ما يقتضيه الخطاب في (لكم)(٢) فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه(٣) لا يكون إلا إذا صدق المخبر بمعنى إظهار القبول عنه وعدم

---

(١) لكن ليس في الآية أنه أُذن خير لجميع الناس، بل ليس فيها إلاّ أنه أُذُن خير للمخاطبين الذين نزلت فيهم الآية، كما سيأتي من المصنف قدس سره.

(٢) فإن المخاطبين هم الذين ينالون من النبي ﷺ ويعيبونه بهذا القول، وهم المنافقون لعنة الله عليهم.

(٣) عرفت أنه لا إشعار في الآية في أنه أذن خير لجميع الناس أو للمخبر والمخبر عنه، بل ليس فيها إلاّ أنه أذن خير للقائلين. وحينئذٍ فلا شاهد لهذا المعنى من الآية.

نعم يناسبه ما هو المعلوم من حاله ﷺ من الاحتياط التام وعدم التسرع في العمل بخبر كل أحد خصوصاً المنافقين الذين نزلت فيهم الآية. فإنه مع هذا يتعين حمل التصديق في الآية على القبول الظاهري وعدم جَبْه المدعي بالتكذيب، لا الاعتقاد المستلزم للعمل، الذي هو من صفات ضعاف الناس والذي قصد المنافقون عيب النبي ﷺ وذمه به، فإن ظهور الآية في تنزيهه ومدحه مناسب لهذا المعنى جداً.

تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة إلى المخبر عنه، فإن كان المخبر به مما يتعلق بسوء حاله لا يؤذيه في الظاهر لكن يكون على حذر منه في الباطن، كما كان هو مقتضى المصلحة في حكاية اسماعيل المتقدمة(١).

ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من أنه يصدق المؤمنين لأنه كان رؤفاً رحيماً بالمؤمنين، فإن تعليل التصديق بالرأفة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي إرادة قبول قول أحدهم على الآخر بحيث يرتب عليه آثاره وإن أنكر المخبر عنه وقوعه، إذ مع الإنكار لابد من تكذيب أحدهما(٢)، وهو مناف لكونه أذن خير ورؤفاً رحيماً لجميع

بل قد يقال: إن قوام كونه خيراً حتى بالإضافة إلى خصوص القائل إنما هو بهذا المعنى من التصديق، وإلاّ فالتصديق الحقيقي من حيث هو لا خير فيه ولأجل ذلك يتعين كون التعبير بالأذن في قوله تعالى: ﴿أُذُنُ خَيْرٍ﴾ لأجل المشاكلة وتنزيل التصديق الظاهري منزلة التصديق الحقيقي الذي ادعاه المنافقون وعابوا به النبي صلى الله عليه وآله وسلم. فتأمّل جيداً.

(١) لا يخفى أن قصة اسماعيل لم تتضمن الحذر من المخبر، بل من المخبر عنه، وسيأتي الكلام فيها وفي توجيهها.

(٢) لا يخفى أنه مع إنكار المخبر عنه يحصل التعارض المقتضي للتوقف في التصديق لو أريد منه التصديق الحقيقي، فلا وجه لقبول قول المخبر دون المنكر. نعم قبول قول المخبر مع عدم إنكار المخبر عنه ـ ولو لغفلة ـ هو مقتضي عموم لزوم التصديق لو فرض ثبوته. لكنه ينافي كونه رحيماً بالجميع كما تضمنته الرواية لكن الرواية كالصريحة في إرادة التصديق العملي فإنها بلسان الرواية المتقدمة في قصة اسماعيل وسيأتي الكلام فيها.

المؤمنين، فتعين إرادة التصديق بالمعنى الذي ذكرنا.

ويؤيده أيضاً ما عن القمي رحمه الله في سبب نزول الآية أنه نمّ منافق على النبي صلى الله عليه وآله فأخبره الله ذلك، فاحضره النبي وسأله فحلف أنه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل منه النبي، فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي صلى الله عليه وآله ويقول: إنه يقبل كل ما يسمع، أخبره الله أني أنمّ عليه وأنقل أخباره فقبل، فأخبرته أني لم أفعل فقبل، فرده الله تعالى بقوله لنبيه صلى الله عليه وآله: قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ.

ومن المعلوم أن تصديقه صلى الله عليه وآله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق

ثم إن ظاهر المصنف رحمه الله أن كونه يؤمن للمؤمنين إنما هو لكونه أذن خير لهم فهو تتمة للحكم الأول، ولذا حمل المؤمنين ـ كما يأتي ـ على مجرد المظهرين للإيمان، ليعم المنافقين الذين نزلت فيهم الآية.

ولعله خلاف الظاهر وأن الظاهر أنه صلى الله عليه وآله يؤمن للمؤمنين الحقيقيين إيماناً حقيقياً، ويكون هذا ردعاً عما اعتقده المنافق من تصديق النبي صلى الله عليه وآله له حقيقة، فيكون المراد أنه أذن خير لكم حيث يقبل منكم ويصدقكم ظاهراً ولا يعاقبكم، وأما تصديقه الحقيقي فهو للمؤمنين، وإلا فحمل المؤمنين على مطلق المظهر للإيمان ولو كان منافقاً بعيد عن مساق الآية الشريفة جداً ولاسيما قوله بعد ذلك: «ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم».

وعن بعض المفسرين ما يناسب هذا المعنى بل عن تفسير العياشي عن إبراهيم بن هاشم رحمه الله بعينه فراجع مجمع البيان.

وحينئذ فقد يستدل بقوله تعالى: ﴿وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ على حجية خبر المؤمن وينحصر الجواب حينئذ بالوجه الأول. أو بما يأتي من أن تعدية الإيمان بالباء مانعة من الدلالة على إرادة التصديق وقد عرفت الإشكال في الأول وسيأتي الإشكال في الثاني.

عليه مطلقاً.

وهـذا التفسير صريح في أن المـراد من المؤمنين المقرّون بالإيمان من غير اعتقاد، فيكون الإيمان لهم على حسب إيمانهم(١).

ويشهد بتغاير معنى الإيمان في الموضعين(٢)ـ مضافاً إلى تكرار لفظه(٣)ـ تعديته في الأول بالباء وفي الثاني باللام(٤). فافهم.

---

(١) يعني: فيكون القبول منهم ظاهرياً لا غير.

لكن التفسير المذكور إنما هو لقوله: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ﴾، لا لقوله: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾، وقد عرفت أن حمل الثاني على ما يعم المنافقين بعيد عن مساق الآية والروايتين المتقدمتين.

نعم ذكر في تفسير علي بن ابراهيم أن المراد من المؤمنين المظهرين للإيمان. ولعله اجتهاد منه، فلاحظ.

(٢) يعني: في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ﴾ وقوله: ﴿يؤمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ بأن يراد من الأول الحقيقي ومن الثاني الظاهري.

(٣) لعل تكرار اللفظ مسبب عن اختلاف التعدية، لا لاختلاف المعنى.

(٤) قال في مجمع البيان: «واللام في قوله: يؤمن للمؤمنين على حدّ اللام في قوله: ردف لكم. أو على المعنى، لأن معنى يؤمن يصدق، فعدي باللام كما عدي مصدقاً به في نحو قوله: مصدقاً لما بين يديه. وقيل: إنما دخلت اللام للفرق بين إيمان التصديق وإيمان الأمان».

وكأن مراد المصنف تنبيه الإشارة إلى المعنى الأخير وهو لا يخلو عن خفاء.

ولعل وجه الاختلاف في التعدية أن الإيمان إن أريد منه التصديق بوجود الشيء عدى إليه بالباء، وإن أريد منه التصديق له وأنه لا يكذب عدى إليه باللام، كما في قوله تعالى: ﴿وَما أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنا وَلَوْ كُنّا صادِقِينَ﴾ وقوله تعالى ﴿وَقالُوا لَنْ

توجيه رواية إسماعيل

وأما توجيه الرواية فيحتاج إلى بيان معنى التصديق فنقول: إن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإن الإخبار من حيث أنه فعل من أفعال المكلفين صحيحهُ ما كان مباحاً وفاسده ما كان نقيضه، كالكذب والغيبة ونحوهما، فحمل الإخبار على الصدق حمل على أحسنه(١).

والثاني: هو حمل إخباره من حيث أنه لفظ دالّ على معنى يحتمل مطابقته للواقع وعدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه(٢)، والمعنى الثاني هو الذي يراد من حجية مطلق الظن، وأما المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، وهو ظاهر الأخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه ولا

نُؤمِنَ لَكَ حَتّى تَفْجُرَ لَنا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾ فالمراد من الإيمان بالله الإيمان بوجوده، ومن الإيمان للمؤمنين التصديق لهم والبناء على عدم كذبهم.

لكن في حسنة ابراهيم ابن هاشم ورواية العياشي أن الايمان بالله بمعنى تصديقه كالايمان للمؤمنين.

وكيف كان فما ذكره المصنفﷺ لا يخلو عن إشكال ولا يناسب ما في الروايتين. فلاحظ.

(١) لما كان المراد بالأحسن هو الأحسن من حيث نية المؤمن المقابل للاتهام في الأخبار المشار إليها كفى فيه الحمل على عدم تعمد الكذب، لا على الصدق بمعنى المطابقة للواقع.

(٢) وهو التصديق العملي.

يتهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: «يا أبا محمّد كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه وكذبهم...» الخبر.

فإن تكذيب القسامة مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم(١)، لا ما يقابل تصديق المشهود عليه، فإنه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح.

نعم خرج من ذلك موضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن وإن أنكر المشهود عليه.

وأنت إذا تأملت هذه الرواية ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية إسماعيل لم يكن لك بدّ من حمل التصديق(٢) على ما ذكرنا.

وإن أبيت إلا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع(٣) فنقول: إن الاستعانة بها على دلالة الآية خروج عن

---

(١) لا يبعد اختصاصه بها إذا لم يكن كلامهم مورداً لأثر عملي، بل لا يتضمن إلا محض اتهام المؤمن وسوء الظن به، وهو مقتضى الجمع بينه وبين أدلة قبول شهادة المؤمن.

(٢) يعني: في رواية اسماعيل.

(٣) كما هو ظاهر الرواية جداً، وإلا فمجرد حمل الخبر على الصحة لا يقتضي الأمر بترك الاستئمان للشخص المتهم بشرب الخمر كما لا يخفى.

إن قلت: شرب الشخص المذكور للخمر ليس مورداً لأثر عملي بالإضافة إلى اسماعيل، وترك استئمانه ليس من آثار شربه الخمر واقعاً وإنما هو من آثار اتهامه وعدم الوثوق به الحاصل من احتمال شربه الخمر، ومنشأ الاحتمال المذكور شهادة

الاستدلال بالكتاب إلى السنة(١)، والمقصود هو الأول، غاية الأمر كون هذه الرواية في عداد الروايات الآتية إن شاء الله تعالى.

مدلول الآيات المستدل بها على حجية الخبر الواحد

ثم إن هذه الآيات الخمس على تقدير تسليم دلالة كل واحدة منها على حجية الخبر(٢) إنما تدل بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل

الشهود بشربه الخمر، وحينئذ فاستئمان إسماعيل له ليس كاشفاً عن مجرد عدم ثبوت شربه للخمر عنده ليكون ردع الإمام عليه السلام كاشفاً عن حجية خبر الناس ولزوم ترتيب الأثر عليه لينفع فيما نحن فيه، بل هو كاشف عن ثبوت عدمه عنده لأن الاستئمان مبني على التحفظ والاحتياط، ومرجعه إلى تكذيب الشهود، فمرجع ردع الإمام عليه السلام إلى نهيه عن تكذيب الشهود واتهامهم، لا إلى لزوم ترتيب الأثر على ما أخبروا به وتصديقهم في خبرهم عملاً، فيتم ما ذكره المصنف قدس سره.

قلت: ظاهر الرواية أن شهادة الشهود تقتضي ترتب مضمونها عملاً لا مجرد عدم جواز اتهامهم، ولذا طبق الإمام عليه السلام عليه عنوان السفيه واستدل بآية النهي عن إيتاء السفيه المال وهو كالصريح في إرادة حجية خبر المؤمن، والاستدلال على ذلك بالآية كالصريح في كون المراد بالتصديق فيها العملي لا مجرد الحمل على الصحة، فضلاً عن القبول الظاهري الذي ادعاه المصنف قدس سره آنفاً وكذا حال رواية العياشي، بل لعلها أظهر.

فالأنصاف أن دلالة الروايتين مما لا مجال لإنكارها وهي مبنية على ما ذكرنا من ظهور الآية في أن ذيلها ليس تتمة لما تضمنه صدرها، بل هو بيان حكم آخر. فراجع.

(١) هذا موقوف على عدم تمامية ما ذكرنا في تفسير الآية، وقد عرفت أنه قريب في نفسه.

(٢) عرفت تقريب دلالة الآية الاخيرة، وهي منصرفة إلى المؤمن الجاري على مقتضى إيمانه عملاً، وهو خصوص العادل، لمناسبته لمقام المدح والحث على التصديق

وغيره بمنطوق آية النبأ(١) على حجية خبر العادل الواقعي(٢) أو من أخبر عدل واقعي(٣) بعدالته. بل يمكن انصراف المفهوم بحكم الغلبة(٤) إلى صورة إفادة خبر العادل الظن الاطمئناني بالصدق، كما هو الغالب مع

جداً، ولا إطلاق لها يقتضي حجية ما زاد على ذلك.

(١) الصريح في عدم حجية خبر الفاسق إما مطلقاً أو خصوص من لا يؤمن كذبه كما هو المناسب للتعليل على ما سبق.

نعم لا يبعد أن يكون المراد في الآية بالفاسق ما يقا بل المؤمن لا ما يقابل العادل، فالتعدي منه إلى الفاسق المقابل للعادل مبني على استفادته من التعليل وهو غير بعيد.

(٢) فمع الشك في عدالته واحتمال فسقه يكون التمسك بعموم الآيات لحجيته من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، الذي هو خلاف التحقيق، خصوصاً في المقام، لعدم ملائمته للتعليل في آية النبأ. فإن التعليل المذكور يناسب اختصاص العمل بها إذا أحرز عدم الفسق بطريق معتبر.

ومن هنا يشكل التمسك باصالة عدم الفسق، بخلاف سائر موارد التخصيص بعنوان وجودي، فإن إحراز عدم ذلك العنوان بالأصل كاف في الرجوع إلى حكم العام، أما هنا فحيث كان المناسب للتعليل طلب الأمن من الكذب فأصالة عدم الفسق لا تقتضي ذلك. فتأمل.

(٣) لأنه طريق عرفي وشرعي - بمقتضى الآية - لإحراز العدالة.

(٤) الغلبة لا تقتضي الانصراف المعتد به.

نعم قد يقال: ظاهر الآية امضاء القضية الارتكازية العقلائية، وهي مختصة بالوثوق والاطمئنان. لكن اختصاصها بذلك لا يخلو عن خفاء، والمتيقن اعتبار الوثوق بنفس الشخص المخبر والاطمئنان بعدم تعمده الكذب.

القطع بالعدالة فيصير حاصل مدلول الآيات اعتبار خبر العادل الواقعي بشرط إفادته الظن الاطمئناني والوثوق. بل هذا أيضاً منصرف ساير الآيات وإن لم يكن انصرافاً موجباً لظهور عدم إرادة غيره حتى لا تعارض المنطوق(١).

---

(١) فإن انصراف العام.

تارة: يكون لاحتفافه بما يوجب الظهور في عدم إرادة بعض الأفراد.

وأخرى: يكون بنحو يوجب اجمال العام بالإضافة إلى بعض الأفراد.

فانصراف الآيات في المقام عن غير المفيد للاطمئنان من الخبر، إن كان من النحو الأول كان موجباً للتعارض بين الآيات ومنطوق آية النبأ، لأن النسبة بينهما هي العموم من وجه، فيختص المنطوق بخبر الفاسق غير المفيد للاطمئنان كما تختص الآيات بخبر العادل المفيد للاطمئنان، ويجتمعان في خبر الفاسق المفيد للاطمئنان، فالمنطوق يقتضي عدم حجيته، وإطلاق الآيات يقتضي حجيته، فيتعارضان حينئذٍ، ويرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية، أو إلى عموم آخر يقتضي الحجية لو وجد.

وإن كان انصراف الآيات في المقام من النحو الثاني لم يعارض عموم المنطوق المانع من حجية خبر الفاسق مطلقاً وإن أوجب الاطمئنان، لعدم ظهوره في الخصوصية حتى يصلح لرفع اليد عن عموم العام من هذه الجهة، كما هو الشرط في تعارض العامين من وجه، بل هو مجمل فيبقى عموم المنطوق حجة، وحيث أنه ظاهر في الخصوصية للفاسق تعين العمل به بعمومه، لأصالة عدم التخصيص بالإضافة إليه.

وأما أصالة العموم في الآيات فهي بالاضافة إلى خصوص الاطمئناني من الخبر أضعف من ظهور المنطوق في خصوصية خبر الفاسق، فلا تزاحمه، فتأمل جيداً فإنه دقيق جداً.

لكن عرفت أن أكثر الآيات لو دلت على حجية الخبر فهي تدل عليه من

الاستدلال على حجية الخبر الواحد بطوائف من الأخبار:

وأما السنة فطوائف من الأخبار.

١- ما ورد في الخبرين المتعارضين:

منها: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل والأصدق، أو المشهور، والتخيير عند التساوي:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلها

باب الإمضاء للقضية الإرتكازية، وهي مختصة بخبر الثقة لمناسبة الحكم له ارتكازاً، فانصرافها إليه من القسم الأول، فتصلح لمعارضة منطوق آية النبأ، والظاهر أن التصرف في المنطوق بحمله على الخبر غير الموجب للاطمئنان أهون من التصرف في الآيات.

اللهم الاّ أن يدعى أن ظهور المنطوق في الاطلاق موجب لظهوره في القضية التعبدية، فتصلح للردع عن القضية الإرتكازية المذكورة التي يظهر من الآيات الإمضاء لها في الجملة، لا مطلقاً.

لكن عرفت في آية النبأ أن مقتضى التعليل حمل المنطوق على خصوص ما لا يفيد الاطمئنان من خبر الفاسق فيطابق القضية الإرتكازية ولا يعارضها. ويكون مفاد جميع الآيات حجية الخبر الاطمئناني دون غيره.

ثم إن ظاهر المصنف ﷺ أن المراد بالخبر الاطمئناني في خبر الفاسق والعادل هو المفيد للاطمئنان بشخصه ولو بضميمة قرائن خارجية. لكن لا يبعد أن يكون المعيار في القضية الإرتكازية على الاطمئنان النوعي الناشئ من كون المخبر ثقة في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الخبر كما أشرنا إليه قريباً عند الكلام في وجه انصراف الآيات وإن كان الأمر لا يخلو عن إشكال ومحتاج إلى شيء من التأمل.

هذا وقد عرفت عدم دلالة شيء من الآيات السابقة على حجية الخبر عدا الآية الأخيرة، وهي مختصة بمقتضى مناسبة الحكم والموضوع بالعادل، وما سبق كله فرض في فرض. فلاحظ وتأمل جيداً، والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

مقبولة ابن حنظلة

وأفقههما وأصدقهما في الحديث».

ومورد ها وإن كان في الحاكمين، إلا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان(١).

مرفوعة زرارة

ومثل رواية غوالي اللآلي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال: «يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ قال: خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: فإنهما معا مشهوران. قال: خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك».

رواية ابن أبي الجهم

ومثل رواية ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيهما الحق، قال: إذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

رواية الحارث بن المغيرة

ورواية الحارث ابن المغيرة عن الصادق عليه السلام: قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم».

وغيرها من الأخبار.

والظاهر أن دلالتها على اعتبار الخبر الغير المقطوع الصدور واضحة(٢) إلا أنه لا إطلاق لها، لأن السؤال عن الخبرين اللذين فرض

---

(١) هذا هو الظاهر من كثير من فقرات الرواية، مثل قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه...».

نعم صدر الرواية الذي ذكره المصنف قدس سره لا يظهر في ذلك. وتمام الكلام في مبحث التعارض.

(٢) لظهورها في المفروغية عن الحجية لولا المعارض.

السـائل كلا منهـما حجـة يتعـين العمل بهـا لولا المعـارض، كما يشـهد به السـؤال بلفظ (أي) الدالة على السـؤال عن التعيين مع العلم بالمبهم، فهو كما إذا سـئل عن تعارض الشـهود أو أئمة الصلاة، فأجاب ببيان المرجح، فإنـه لا يدل إلا على أن المفروض تعارض مـن كان منهم مفروض القبول لولا المعارض(١).

نعم رواية ابن المغيرة تدل على اعتبار خبر كل ثقة(٢) وبعد ملاحظة ذكـر الأوثقية والأعدلية في المقبولـة والمرفوعة يصير الحاصل من المجموع اعتبار خبر الثقة، بل العادل(٣).

لكـن الإنصـاف أن ظاهـر مسـاق الروايـة أن الغرض مـن العدالة حصول الوثاقة(٤)، فيكون العبرة بها.

---

(١) من دون أن يتعرض لتعيين المقبول ذاتاً مع قطع النظر عن المعارض.

(٢) وكذا رواية ابن الجهم، فإن ذكر الثقة فيها وإن كان في كلام السـائل، إلا أن ظاهـر تقرير الامام عليه السلام أن الأمر كما يعتقد السـائل مـن المفروغية عن حجية خبر الثقة.

مضافاً إلى أن حجية خبر الثقة حين التعارض يستلزم حجيته مع عدمه بطريق أولى.

(٣) ذكـر الأعدلية في روايـات الترجيح إنما يدل على اعتبـار العدالة في مقام الترجيح لا في أصل الحجية، كما هو المهم هنا.

مع أن الترجيح بالأعدلية والأوثقية في المقبولة للحكم لا للرواية، كما سـبق، فهو أجنبي عمّا نحن فيه.

(٤) لمناسـبته للحكم والموضوع، فإن ذلك يصلـح قرينة لما ذكره المصنف قدس سره

٢ـ ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد الأصحاب:

ومنها: ما دلّ على إرجاع آحاد الرواة إلى آحاد أصحابهم، بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية(١)، مثل إرجاعه إلى زرارة بقوله عليه السلام: «إذا أردت حديثا فعليك بهذا الجالس» مشيرا إلى زرارة،

الإرجاع إلى زرارة

وقوله عليه السلام في رواية أخرى: «وأما ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام فلا يجوز رده».

وقوله عليه السلام لابن أبي يعفور بعد السؤال عمن يرجع إليه إذا احتاج أو سئل عن مسألة: «فما يمنعك عن الثقفي ـ يعني محمد بن مسلم ـ فإنه سمع من أبي أحاديث وكان عنده وجيها».

الإرجاع إلى أبان بن تغلب

وقوله عليه السلام فيما عن الكشي لسلمة بن أبي حبيبة: «ائت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فاروه عني».

الإرجاع إلى أبي بصير

وقوله عليه السلام لشعيب العقرقوفي بعد السؤال عمن يرجع إليه: «عليك بالأسدي» يعني: أبا بصير.

الإرجاع إلى زكريا بن آدم

وقوله عليه السلام لعلي بن المسيب بعد السؤال عمن يأخذ عنه معالم الدين: «عليك بزكريا ابن آدم المأمون على الدين والدنيا».

الإرجاع إلى يونس بن عبد الرحمن

وقوله عليه السلام لما قال له عبدالعزيز بن المهدي: «ربما احتاج ولست ألقاك في كل وقت، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال: نعم».

بعد الجمع بينهما في الرواية، فهما راجعان إلى مرجع واحد.

(١) بل لعل المتيقن في بعضها الرواية. ولو فرض اختصاص بعضها بالفتوى لم يبعد التعدي إلى الرواية للأولوية العرفية.

وظاهر هذه الرواية أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الراوي(١) فسأل عن وثاقة يونس، ليترتب عليه أخذ المعالم منه.

---

(١) لكنه لا يدل على المفروغية عن اعتبار خبر الثقة في نفس المكلف، بل خصوص الثقة عند الإمام عليه السلام باعتباره المرجع الأعلى لبيان الأحكام العارف بنفسيات أصحابه.

وبعبارة أخرى لتوثيق الامام عليه السلام خصوصيتان:

الأولى: علمه الكامل بنفسيات أصحابه، بخلاف أفراد المكلفين.

الثانية: أنه المرجع الأعلى لبيان الأحكام فتوثيقه للشخص وتعهده به له من الموضوعية ما ليس لغيره، مثلاً لو سئل الشخص عن الثقة الذي يقبل قوله في شؤونه من أمواله أو غيرها فعين شخصاً فذلك منه لا يدل على قبول غيره من الثقات الذين لم يتعهد بهم، كما يظهر بأدنى تأمل.

ومنه يظهر حال بقية الأخبار الآتية من هذه الطائفة، وهذا بخلاف روايتي ابني الجهم والمغيرة، لظهورهما في حجية الثقة عند المكلف.

وأما الروايات السابقة من هذه الطائفة فهي متضمّنة لقضايا شخصية لا يعلم المناط فيها، بل بعضها ظاهر في أن الإرجاع ليس بلحاظ أصل الوثاقة، بل بلحاظ ميزات أخر، مثل ما سبق في محمّد بن مسلم من التعليل بأنه كان وجيهاً عند الإمام عليه السلام.

نعم لا تصلح هي لتقييد مفاد بقية النصوص الظاهرة في كفاية الوثاقة عند المكلف في الحجية، لتضمن هذه النصوص إرجاع الإمام عليه السلام الظاهر في تعهده بما ينقله الشخص، وهو أمر زائد على أصل الحجية الذي قامت عليه السيرة العقلائية ودلت عليه النصوص الباقية فإناطة الإرجاع بأمر آخر غير الوثاقة عند المكلف لا ينافي عموم حجية خبر الثقة عند المكلف الذي هو مفاد بقية النصوص وتقتضيه السيرة، كما سيأتي.

ويؤيده في إناطة وجوب القبول بالوثاقة ما ورد في العمري وابنه اللذين هما من النواب والسفراء، ففي الكافي في باب النهي عن التسمية عن الحميري عن أحمد بن اسحق قال: «سألت أبا الحسن وقلت له: من أعامل وعمن آخذ وقول من أقبل؟ فقال له عليه السلام: العمري ثقة، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون».

الإرجاع إلى العمري وابنه

وأخبرنا أحمد بن اسحق أنه سأل أبا محمد عن مثل ذلك فقال له: «العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما وأطعهما، فانهما الثقتان المأمونان...» الخبر.

وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون(١).

٣ـ ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء:

ومنها: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء على وجه يظهر منه عدم الفرق بين فتواهم بالنسبة إلى أهل الاستفتاء وروايتهم بالنسبة إلى أهل العمل بالرواية(٢)، مثل قول الحجة عجل الله فرجه لإسحاق بن يعقوب ـ على ما في كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي ـ: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم [عليكم]».

رواية إسحاق بن يعقوب

---

(١) عرفت الإشكال في ذلك.

(٢) بل لو فرض اختصاصه بالفتوى لم يبعد استفادة حجية الرواية منه بالأولوية ولا سيما بعد عموم السيرة لهما.

فإنه لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقايع إلى الرواة، أعني الاستفتاء منهم، إلا أن التعليل بأنهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم(١).

رواية العدة

ومثل الرواية المحكية عن العدة من قوله عليه السلام:

«إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام».

دلّ على الأخذ بروايات الشيعة وروايات العامة مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

رواية الاحتجاج في تفسير آية ﴿ومنهم أميون﴾

ومثل ما في الاحتجاج عن تفسير العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لا يَعْلَمُونَ الكِتابَ...﴾ الآية، من أنه «قال رجل للصادق عليه السلام:

فإذا كان هؤلاء القوم من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب إلا بما يسمعونه من علمائهم، لا سبيل لهم إلى غيره فكيف ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلا كعوامنا يقلدون علماءهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم.

فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائنا وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة، أما من حيث استووا فإن الله تعالى ذم عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماؤهم، وأما من حيث افترقوا فلا.

(١) كأنه للأولوية العرفية التي أشرنا إليها، وإلا فلا إطلاق في الحديث يقتضي الحجية من جميع الجهات لو فرض اختصاص السؤال بالفتوى.

قال: بيّن لي يابن رسول الله.

قال: إن عوام اليهود قد عرفوا علمائهم بالكذب الصريح، وبأكل الحرام والرشاء، وبتغيير الأحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه وأعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعلموهم يتعارفون المحرمات، واضطروا(١) بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق لا يجوز أن يصدق على الله تعالى ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى، فلذلك ذمهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا أنه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل بما يؤديه إليهم عمن لم يشاهدوه، ووجب عليهم النظر بأنفسهم في أمر رسول الله ﷺ إذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى، وأشهر من أن لا تظهر لهم.

وكذلك عوام أمتنا إذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة، والتكالب على حطام الدنيا وحرامها، وإهلاك من يتعصبون عليه وإن كان لإصلاح أمره مستحقاً، والترفرف بالبر والإحسان على من تعصبوا له وإن كان للإذلال والأهانة مستحقاً. فمن قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين ذمهم الله تعالى بالتقليد لفسقة

---

(١) يعني: أن عدم قبول قول من يفعل ذلك من المدركات العقلية الفطرية التي يحتج الله تعالى بها على العباد، ولا عذر لهم في مخالفتها ولا في دعوى غفلتهم عنها.

فقهائهـم، فأمـا من كان من الفقهاء صائناً لنفسـه حافظـاً لدينه مخالفاً على هـواه مطيعـاً لأمر مولاه فللعـوام أن يقلـدوه، وذلك لا يكـون إلا بعض فقهاء الشـيعة، لا جميعهم، فأما من ركب من القبايح والفواحش مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة.

وإنـما كثـر التخليـط فيما يتحمـل عنا أهـل البيـت عليهم السلام لتلك، لأن الفسـقة يتحملون عنا فيحرفونه بأسره لجهلهم(١) ويضعون الأشياء على غـير وجوهها لقلة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عـرض الدنيا ما هـو زادهم إلى نار جهنم، ومنهم قـوم نصاب لا يقدرون على القدح فينا، فيتعلمون بعض علومنا الصحيحة ليتوجهوا عند شـيعتنا وينتقصـوا بنا عند أعدائنا، ثم يضعون إليه أضعافه وأضعاف أضعافه من الأكاذيـب علينا التي نحن براء منها، فيقبله المستسـلمون من شـيعتنا على أنه من علومنا، فضلوا وأضلوا، أولئك أضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لعنه الله على الحسين بن علي» انتهى.

دل هـذا الخـبر الشريـف اللايـح منه آثـار الصدق على جـواز قبول قـول مـن عرف بالتحرز عن الكـذب وإن كان ظاهره اعتبـار العدالة، بل ما فوقها، لكن المسـتفاد من مجموعه أن المنـاط في التصديق هو التحرز من الكذب(٢) فافهم.

---

(١) لعلّ التعبير عنهم بالفسقة مع فرض جهلهم لكونهم مقصرين في الجهل المذكور، فلا يكون عذراً لهم في التحريف والتبديل.

(٢) لم يظهر الوجه في دلالته على ذلك.

ومثل ما عن أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه جواباً عن السؤال عمن نعتمد عليه في الدين قال: رواية أخرى

«اعتمدوا في دينكما على كل مسن في حبنا، كثير القدم في أمرنا» وقوله عليه السلام في رواية أخرى:

«لا تأخذن معالم دينك من غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه... الحديث». رواية أخرى

وظاهرها وإن كان الفتوى، إلا أن الإنصاف شمولها للرواية بعد التأمل(١)، كما تقدم في سابقتها(٢).

ومثل ما في كتاب الغيبة بسنده الصحيح إلى أبي عبد الله الكوفي رواية الحسين ابن روح

نعم قوله عليه السلام: «واضطروا بمعارف قلوبهم...» يختص بالفاسق غير الثقة لأنه هو الذي لايكون قوله حجة بمقتضى الفطرة. لكنه لا ينهض بإثبات حجية قول الفاسق الثقة.

ثم إن الرواية وإن كانت واردة في التقليد إلا أنها ظاهرة ـ بعد التأمل في فقراتها ـ في العموم للرواية.

نعم عمومها للتقليد وورودها فيه قد يكون هو المنشأ لاشتمالها على اعتبار ما زاد على الثقة.

(١) لكنها ظاهرة في اعتبار الإيمان. إلا أن يحمل على الغالب وهو عدم الوثوق بغير المؤمن كما يناسبه التعليل، فلا ينافي حجية خبره لو فرض الوثوق به ولا أقل من كونه مقتضى الجمع بين الأدلة.

(٢) لم يتقدم منه فيها شيء.

خادم الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح، حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ: أقول فيها ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، حيث قالوا له: ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: «خذوا ما رووا وذروا ما رأوا».

فإنه دلّ بمورده على جواز الأخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل(١) على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم، ولهذا أن الشيخ الجليل المذكور الذي لا يظن به القول في الدين بغير السماع من الإمام عليه السلام. قال: أقول في كتب الشلمغاني ما قاله العسكري عليه السلام في كتب بني فضال، مع أن هذا الكلام بظاهره قياس باطل.

رواية المحاسن

ومثل ما ورد مستفيضاً(٢) في المحاسن وغيره: «حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب

---

(١) الأولى أن يقول: بفهم عدم الخصوصية، وإلا فعدم الفصل غير ظاهر واعتماد الحسين بن روح رضي الله عنه عليه بعيد جداً.

(٢) فإنه لا يبعد ظهور النصوص المذكورة في أخذ الخبر للعمل به الراجع إلى الحجية لا لمجرد تحمل الحديث للتبرك بأحاديثهم عليهم السلام أو لاحتمال حصول العلم من كثرة الروايات أو القرائن كما يناسبه اعتبار الصدق، إذ لا وجه ظاهر لاعتباره مع عدم الحجية وعدم إرادة العمل.

هذا وأما احتمال ارادة الصادق الواقعي المستلزم لحصول العلم من الخبر، لا الثقة، فهو بعيد جداً، لندرة إحرازه إذ لا أقل من احتمال الخطأ ولو في خصوص الخبر الذي يراد أخذه، فالحمل على الثقة الذي يطلق عليه عرفاً أنه صادق قريب جداً.

وفضة» وفي بعضها: «يأخذ صادق عن صادق».

رواية الكشي

ومثل ما في الوسائل عن الكشي من أنه ورد توقيع(١) على القاسم بن علي وفيه: «أنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا، قد علموا أنا نفاوضهم سرنا ونحمله إليهم».

مرفوعة الكناني

ومثل مرفوعة الكناني عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ قال: «هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به إلينا فيستمعون حديثنا ويفتشون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا، فينقلوا إليهم فيعيه أولئك، ويضيعه هؤلاء، فأولئك الذين يجعل الله لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لا يحتسبون» دلّ على جواز العمل بالخبر(٢) وإن نقله من يضيعه ولا يعمل به.

٤ـ ما يظهر منها جواز العمل بالخبر الواحد

ومنها: الأخبار الكثيرة التي يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد وإن كان في دلالة كل واحد على ذلك نظر.

مثل النبوي المستفيض بل المتواتر، أنه «من حفظ على أُمتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيها عالماً يوم القيمة».

---

(١) الظاهر اختصاص التوقيع بالسفراء ونحوهم ممّن يصدق عليه أنهم ثقتهم عليهم السلام لا مطلق الثقة في نفس المكلف. ويناسبه النهي عن التشكيك لا عن مجرد التوقف في العمل فيكون نظير ما سبق في الطائفة الثانية.

(٢) لظهوره في تقرير ضعفاء الشيعة على العمل بالخبر المذكور لوثوقهم بناقله، كما هو مقتضى السيرة العقلائية.

قال شيخنا البهائي ﷺ في أول أربعينه: «إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر»(١).

ومثل الأخبار الكثيرة الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وإبلاغ ما في كتب الشيعة، مثل ما ورد في شأن الكتب التي دفنوها لشدة التقية، فقال عليه السلام: «حدثوا بها فإنها حق».

ومثل ما ورد في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته، مثل قوله للراوي: «اكتب وبث علمك في بني عمك، فإنه يأتي زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم»(٢).

وما ورد في ترخيص النقل بالمعنى.

وما ورد مستفيضاً بل متواتراً من قولهم عليهم السلام: «اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا».

وما ورد من قولهم عليهم السلام: «لكل رجل منا من يكذب عليه». وقوله عليه السلام: «ستكثر بعدي القالة، وإن من كذب عليّ فليتبوء مقعده من النار».

وقول أبي عبد الله عليه السلام: «إنا أهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا».

---

(١) تقدم في آية النفر بعض الكلام في دلالة الحديث المذكور ونظائره.

(٢) الإنصاف ظهوره في حجية الأحاديث المذكورة في الكتب، لظهوره في تقرير ما يفعله الشيعة من الأنس بالكتب والرجوع إليها.

نعم لا إطلاق له في ذلك، لعدم وروده لبيان حدّ الرجوع، بل هو ظاهر في المفروغيّة عن جوازه في الجملة.

وقولـه عليه السلام: «إن النـاس أولعـوا بالكـذب علينـا، كأن الله افـترض عليهم ولا يريد منهم غيره».

وقوله عليه السلام: «لكل منا من يكذب عليه».

فإن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة، والاحتفاف(١) بالقرينة القطعية في غاية القلة.

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر وإن لم يفد القطع.

القدر المتيقن من الأخبار اعتبار الوثاقة

وقد ادعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، إلا أن القدر المتيقـن منهـا هو خبر الثقـة الذي يضعف فيه احتـمال الكذب على وجه لا يعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفـاظ الثقة والمأمون والصـادق وغيرها(٢) الـواردة في الأخبار المتقدمة.

---

(١) إشارة إلى دفع توهم أن الحديث الكاذب قد يحتف بالقرائن القطعية.

ووجـه الدفـع: أن الاحتفـاف بالقرائـن القطعيـة نـادر، خصوصـاً في الخبر الـكاذب، فلو كان العمـل مختصاً بالخبر المحتف بالقرينة القطعية لم يُشـجع الكاذب على الكذب.

نعـم هذا إنما يقتضي عموم الحجية بمقتضى سـيرة المتشرعة أو سـيرة العقلاء الارتكازية، بل قد تدل بعض النصوص المتقدمة على إمضائها.

(٢) أما لفظ (الثقة) فهو لا يدل على القيد المذكور. نعم انتساب الثقة لهم عليهم السلام بنحـو يكـون ثقتهـم ـ كما تقدم في بعض أحاديـث الطائفة الثانيـة وغيرها ـ ظاهر في القيـد المذكـور، بل ما يزيـد عليه. لكن عرفت عـدم دلالة الأحاديث المشـتملة على ذلـك على محض الحجية، بل على التعهد منهم عليهم السلام بالمضمون زائداً على الحجية، فلا

وهي أيضاً منصرف إطلاق غيرها(١).

عدم اعتبار العدالة

وأما العدالة فأكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل في كثير التصريح بخلافه، مثل رواية العدّة الآمرة بالأخذ بما رووه عن علي عليه السلام، والواردة في كتب بني فضال ومرفوعة الكناني وتاليها(٢).

نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة.

لكنه محمول على غير الثقة، أو على أخذ الفتوى جمعا بينها وبين ما هو أكثر منها(٣). وفي رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع(٤).

يكون مما نحن فيه.

ومثله الكلام في لفظ (المأمون) فإنه لم يتقدم في غير الطائفة الثانية.

مع أنه لا يدل على أكثر من الثقة لو فرض إرادة مطلق المأمون لا خصوص المأمون عندهم عليهم السلام.

وأما لفظ (الصادق) فالظاهر أنه لا يراد به أمر زائد على ما يفيده التقييد بالثقة، كما سبق منا. فلاحظ.

(١) لم يتضح الوجه في الانصراف المذكور.

نعم قد يدعى انصرافها عما لا يركن إليه من أخبار الثقات ولو بسبب أمور خارجية. على إشكال في ذلك. ولعله عليه يبتني وهن الخبر بهجر الأصحاب.

(٢) لم يتقدم بعد مرفوعة الكناني ما يدل على ما ذكره قدس سره.

(٣) تقدّم الكلام في ذلك منا عند التعرض للأخبار المذكورة.

(٤) وهي رواية الشيخ الحسين بن روح الواردة في كتب بني فضال حيث عمم مفادها لكتب الشلمغاني. وكأن وجه الاستشهاد بها للجمع المذكور وهو حجية الرواية دون الفتوى: النهي فيها عن الأخذ بما رأوا. لكنه منصرف إلى ما رأوه

مع أن تعليل النهي في ذيل الرواية بأنهم خانوا الله ورسوله، يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فإن الغير الامامي الثقة ـ مثل ابن فضال وابن بكير ـ ليسوا خائنين في نقل الرواية(١)، وسيأتي توضيحه عند ذكر الإجماع إن شاء الله.

الاستدلال على حجية الخبر الواحد بالإجماع من وجوه:

وأما الإجماع فتقريره من وجوه:

أحدها: الإجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه. وطريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو.

١- الإجماع في مقابل السيد وأتباعه وتحصيله بطريقين:

أ - تتبع أقوال العلماء

أحدهما: تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء المعصومعليه السلام بالحكم أو عن وجود نص معتبر في المسألة.

ولا يعتني بخلاف السيد وأتباعه، إما لكونهم معلومي النسب، كما

في الإمامة أو مطلق أصول الدين ـ كما قد يشهد به تطبيقه على كتب الشلمغاني ـ لا في الأحكام الفرعية لما هو الظاهر من عدم بناء كتب أصحاب الأئمةعليهم السلام على الفتوى بل على مجرد تدوين الروايات.

نعم الرواية المذكورة قد تشهد بالجمع الأول وهو الحمل على غير الثقة، لعدم الإشكال في وثاقتهم مع عدم كونهم عدولاً.

(١) لكن التعليل ليس بالخيانة في الرواية، بل الخيانة في الكتاب والأمانة.

نعم مناسبة الحكم والموضوع وظهور كون التعليل إرتكازياً قد يناسب الحمل على غير الثقة في الرواية بلحاظ أن خيانته في غير الرواية توجب قوة احتمال خيانته في الرواية فمع فرض إحراز ثقته في الرواية من الخارج لا يسري حكم التعليل بالتوقف في روايته.

ذكر الشيخ في العدة(١)، وإما للإطلاع على أن ذلك لشبهة حصلت لهم، كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة أيضاً، وإما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس(٢).

ب - تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية

الثاني: تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك.

فمنها: ما حكي عن الشيخ ﷺ في العدة في هذا المقام حيث قال:

«وأما ما اخترته من المذهب فهو أن الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالإمامة، وكان ذلك مروياً عن النبي ﷺ أو عن أحد الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته، ويكون سديداً في نقله، ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر، لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم. كما تقدمت القرائن جاز العمل به(٣).

دعوى الشيخ الطوسي الإجماع على حجية الخبر الواحد

والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة، فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم، لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون، حتى أن واحداً منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راوية ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الأمر وقبلوا قوله.

---

(١) تعرض لذلك في كلامه الآتي.

(٢) الظاهر أن هذا هو العمدة. ولعلّه إليه يرجع الثاني.

(٣) جواب للشرط المتقدم في قوله: «فهو أن خبر الواحد إذا كان...».

هـذه عادتهـم وسـجيتهم مـن عهـد النبـي صلى الله عليه وآله وسلم ومـن بعـده مـن الأئمـة عليهم السلام إلى زمان جعفر بـن محمّد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الروايـة من جهته، فلولا أن العمل بهـذه الأخبار كان جائزاً لما أجمعوا على ذلك، لأن إجماعهم فيه معصوم، ولا يجوز عليه الغلط والسهو.

والذي يكشـف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا عندهم في الشريعـة لم يعملـوا بـه أصلاً وإذا شـذ منهـم واحد وعمـل به في بعض المسائل [أو.خ ل] واستعمله على وجه المحاجة لخصمه وإن لم يكن اعتقاده ردوا قولـه وأنكـروا عليه وتبرؤا من قوله، حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفنـاه ورواياته لـما كان عاملاً بالقياس، فلـو كان العمل بالخبر الواحد جرى بذلك المجرى لوجب فيه أيضاً مثل ذلك وقد علمنا خلافه.

فإن قيل: كيف تدعون إجماع الفرقة المحقة على العمل بخبر الواحد، والمعلـوم من حالها أنها لا ترى العمل بخبر الواحد(١)، كما أن من المعلوم أنها لا ترى العمل بالقياس، فإن جاز ادعاء أحدهما جاز ادعاء الآخر.

قيـل: المعلـوم مـن حالها الـذي لا ينكر أنهـم لا يـرون العمل بخبر الواحـد الذي يرويه مخالفوهـم في الاعتقاد ويختصون بطريقه، فأما ما كان رواته منهم وطريقه أصحابهم فقد بينا أن المعلوم خلاف ذلك، وبينا الفرق بـين ذلـك وبين القياس، وأنه لـو كان معلوماً حظر العمـل بالخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس، وقد علم خلاف ذلك.

---

(١) لعلّـه تعريض بما ذكره السـيد المرتضى قدس سره من وضـوح عدم العمل بخبر الواحد عند أصحابنا كوضوح عدم العمل بالقياس.

فإن قيل: أليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في أن خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك، حتى أن منهم من يقول: لا يجوز ذلك عقلاً(١).

ومنهم من يقول: لا يجوز ذلك سمعاً، لأن الشرع لم يرد به، وما رأينا أحداً تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتاباً، ولا أملي فيه مسألة، فكيف أنتم تدعون خلاف ذلك؟

قيل له: من أشرت إليهم من المنكرين لأخبار الآحاد إنما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم من وجوب العمل بما يروونه من الأخبار المتضمنة للأحكام التي يروون خلافها، وذلك صحيح على ما قدمناه، ولم نجدهم اختلفوا في ما بينهم وأنكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه إلا في مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها(٢)، فإذا خالفوهم فيها أنكروا عليهم، لمكان الأدلة الموجبة للعلم والأخبار المتواترة بخلافه.

على أن الذين أشير إليهم في السؤال أقوالهم متميزة بين أقوال الطائفة المحقة، وقد علمنا أنهم لم يكونوا أئمة معصومين، وكل قول قد علم قائله وعرف نسبه وتميز من أقاويل ساير الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول، لأن قول الطائفة إنما كان حجة من حيث كان فيهم معصوم، فاذا كان

---

(١) لعلّه تعريض بما ذكره السيد المرتضى ﵀ من وضوح عدم العمل بخبر الواحد عند أصحابنا كوضوح عدم العمل بالقياس.

(٢) بحيث يعملون بالأخبار الشاذة المخالفة لأصول المذهب العقلية والسمعية.

فيهم القول من غير معصوم علم أن قول المعصوم داخل في باقي الأقوال، ووجب المصير إليه(١)، على ما بينته في الإجماع». انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثم أورد على نفسه بأن العقل إذا جوز التعبد بخبر الواحد والشرع ورد به، فما الذي يحملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه أصحاب الحديث من العامة.

ثم أجاب عن ذلك بأن خبر الواحد إذا كان دليلاً شرعياً فينبغي أن يستعمل بحسب ما قررته الشريعة، والشارع يرى العمل بخبر طائفة خاصة، فليس لنا التعدي إلى غيرها. على أن العدالة شرط في الخبر بلا خلاف، ومن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه.

ثم أورد على نفسه بأن العمل بخبر الواحد يوجب كون الحق في جهتين عند تعارض خبرين.

ثم أجاب أولاً: بالنقض بلزوم ذلك عند من منع العمل بخبر الواحد إذا كان هناك خبران متواتران متعارضان، فإنه يقول مع عدم الترجيح بالتخيير، فإذا اختار كلاً منهما إنسان لزم كون الحق في جهتين، وأيد ذلك بأنه قد سئل الصادق عليه السلام عن اختلاف أصحابه في المواقيت وغيرها فقال عليه السلام: «أنا خالفت بينهم»(٢) ثم قال بعد ذلك:

---

(١) هذا غير ظاهر، بل هو مختص بما إذا علم دخول الإمام في الطائفة الأخرى ولو من طريق الحدس.

(٢) فإنه يدل على أن كلا المتعارضين حق وارد من المعصوم عليه السلام.

فإن قيل: كيف تعملون بهذه الأخبار ونحن نعلم أن رواتها كما رووها رووا أيضاً أخبار الجبر والتفويض وغير ذلك من الغلوّ والتناسخ وغير ذلك من المناكير، فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه أمثال هؤلاء.

قلنا لهم: ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه ولو صح أنه نقل لم يدل على أنه كان معتقداً لما تضمنه الخبر، ولا يمتنع أن يكون إنما رواه ليعلم أنه لم يشذ عنه شيء من الروايات، لا لأنه معتقد ذلك، ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم(١) بل اعتمادنا على العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم(٢). وأما مجرد الرواية فلا حجية فيه على حال.

فإن قيل: كيف تعولون على هذه الروايات وأكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة(٣) والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح، ومن شرط خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً عند من أوجب العمل به،

وإن عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم، وذلك يدل على جواز العمل بإخبار الكفار

---

(١) يعني: ليجب الاعتماد على بقية أخبارهم في الجبر والتفويض ونحوهما.

(٢) يعني وهو مختص بغير الأخبار الشاذة المخالفة لأصول المذهب. ويحتمل أن يكون مراده أنا لا نعتمد في معرفة مذهب الشخص على مجرد روايته كي يحكم على من يروي الرواية المخالفة لأصول المذهب بالفساد في الدين، بل نعتمد على عمله بالرواية وقبوله لها، وهو غير محرز في هؤلاء.

(٣) الظاهر أنه يريد بهم المقلدة في أصول الدين، ويظهر ممّا يأتي أنهم الذين يعولون في أصول الدين على أخبار الآحاد.

والفساق.

قيل لهم: لسنا نقول إن جميع أخبار الآحاد يجوز العمل بها، بل لها شرائط نذكرها فيما بعد، ونشير ههنا إلى جملة من القول فيه.

فأما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك به وأما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده أن المقلد للحق وإن كان مخطئاً في الأصل معفو عنه(١)، ولا أحكم فيه بحكم الفساق، ولا يلزم على هذا ترك ما نقلوه.

على أن من أشار إليهم لا نسلم أنهم كلهم مقلدة، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة(٢)، كما يقوله جماعة أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامة.

وليس من حيث يتعذر عليهم إيراد الحجج ينبغي أن يكونوا غير عالمين، لأن إيراد الحجج والمناظرة صناعة ليس يقف حصول المعرفة على حصولها، كما قلنا في أصحاب الجملة.

وليس لأحد أن يقول: هؤلاء ليسوا من أصحاب الجملة، لأنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة، أو صحة النبوة قال:

---

(١) لوصوله إلى الحق الذي أراده الشارع وإن لم يحصل له من الطريق اللازم عقلاً ويأتي في آخر التنبيه الخامس من تنبيهات دليل الانسداد نقل كلام آخر له ﷺ يتعلق بما نحن فيه.

(٢) يعني: ولو من جهة القضايا العقلية الإرتكازية وإن لم يتيسر لهم إبرازها بصورة كبريات برهانية، مثل قضية أن الأثر لابدّ له من مؤثر.

روينا كذا، ويروون في ذلك كله الأخبار، وليس هذا طريق أصحاب الجملة(١).

وذلك أنه ليس يمتنع أن يكون هؤلاء أصحاب الجملة وقد حصل لهم المعارف بالله، غير أنهم لما تعذر عليهم إيراد الحجج في ذلك أحالوا على ما كان سهلاً عليهم.

وليس يلزمهم أن يعلموا أن ذلك لا يصح أن يكون دليلاً إلا بعد أن يتقدم منهم المعرفة بالله(٢)، وإنما الواجب عليهم أن يكونوا عالمين، وهم عالمون على الجملة، كما قررنا، فما يتفرع عليه من الخطأ لا يوجب التكفير ولا التضليل.

وأما الفِرَق الذين أشار إليهم من الواقفية والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان. ثم ذكر الجوابين.

وحاصل أحدهما: كفاية الوثاقة في العمل بالخبر، ولهذا قبل خبر ابن بكير وبني سماعة وبني فضال.

وحاصل الثاني، أنا لا نعمل برواياتهم إلا إذا انضم إليها رواية غيرهم.

ومثل الجواب الأخير ذكر في رواية الغلاة ومن هو متهم في نقله وذكر الجوابين أيضاً في روايات المجبرة والمشبهة بعد منع كونهم مجبرة

---

(١) فإن أصحاب الجملة لا يسلكون طريق الاستدلال.

(٢) بل بالنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام إذ الاعتماد على الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام قبل معرفة منصبهم شبيه بالدور لو لم يكن عينه.

ومشبهة، لأن روايتهم لأخبار الجبر والتشبيه لا يدل على ذهابهم إليه.

ثم قال:

«فإن قيل: ما أنكرتم أن يكون الذين أشرتم إليهم لم يعملوا بهذه الأخبار لمجردها، بل إنما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها، ولأجلها عملوا بها، ولو تجردت لما عملوا بها، وإذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها.

قيل لهم: القرائن التي تقرن بالخبر وتدل على صحته أشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والإجماع والتواتر، ونحن نعلم أنه ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها أخبار الآحاد ذلك، لأنها أكثر من أن تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاواهم، لأنه ليس في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن، لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه أو دليله ومعناه، ولا بالسنة المتواترة، لعدم ذكر ذلك في أكثر الأحكام بل وجودها في مسائل معدودة، ولا بإجماع لوجود الاختلاف في ذلك.

فعلم أن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة، ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرنا كان السبر بيننا وبينه، بل كان معوّلاً على ما يعلم ضرورة خلافه ومدعياً لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه.

ومن قال عند ذلك: إني متى عدمت شيئاً من القرائن حكمت بما كان يقتضيه العقل، يلزمه(١) أن يترك أكثر الأخبار وأكثر الأحكام، ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به. وهذا حد يرغب أهل العلم عنه، ومن

---

(١) خبر لقوله: «ومن قال...».

صار إليه لا يحسن مكالمته، لأنه يكون معوّلاً على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه» انتهى.

ثم أخذ في الاستدلال ثانياً على جواز العمل بهذه الأخبار بأنا وجدنا أصحابنا مختلفين في المسائل الكثيرة في جميع أبواب الفقه، وكل منهم يستدل ببعض هذه الأخبار، ولم يعهد من أحد منهم تفسيق صاحبه وقطع المودة عنه، فدل ذلك على جوازه عندهم.

ثم استدل ثالثاً على ذلك بأن الطائفة وضعت الكتب لتميز الرجال الناقلين لهذه الأخبار، وبيان أحوالهم من حيث العدالة والفسق، والموافقة في المذاهب والمخالفة وبيان من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد، واستثنوا الرجال من جملة ما رووه في التصانيف(١). وهذه عادتهم من قديم الوقت إلى حديثه، فلولا جواز العمل برواية من سلم عن الطعن لم يكن فائدة لذلك كله. انتهى المقصود من كلامه زاد الله في علو مقامه.

وقد أتى في الاستدلال على هذا المطلب بما لا مزيد عليه، حتى أنه أشار في جملة كلامه إلى دليل الانسداد، وأنه لو اقتصر على الأدلة العلمية وعمل بأصل البراءة في غيرها لزم ما علم ضرورة من الشرع خلافه. فشكر الله سعيه.

ثم إن من العجب أن غير واحد من المتأخرين تبعوا صاحب المعالم في دعوى عدم دلالة كلام الشيخ على حجية الأخبار المجردة عن القرينة.

---

(١) حيث يأتي استثناء القميين كثيراً من رجال كتاب نوادر الحكمة وغير ذلك.

قال في المعالم على ما حكى عنه:

كلام صاحب المعالم في حمل كلام الشيخ على صورة اقتران الخبر بالقرينة

«والإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ وأمثاله مخالفتهم للسيدﷺ إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم واستفادة الأحكام منه، وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة، كما أشار إليه السيدﷺ ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد، ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه، حيث قال في المعارج.

وذهب شيخنا أبو جعفرﷺ إلى العمل بخبر الواحد العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمةﷺ ودونها الأصحاب، لا أن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به. هذا هو الذي تبين لي من كلامه، ويدعي إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لو رواها غير الإمامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدايرة بين الأصحاب عمل به». انتهى.

قال(١) بعد نقل هذا عن المحقق: «وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه»(٢) انتهى كلام صاحب المعالم.

المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم

وأنت خبير بأن ما ذكره في وجه الجمع من تيسر القرائن وعدم

---

(١) يعني: صاحب المعالمﷺ.

(٢) حيث يأتي عن العلامةﷺ أنه نسب إلى الشيخﷺ العمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، وإلى الأخباريين العمل به في الأصول والفروع.

اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ في عبارته المتقدمة ببداهة بطلانه، حيث قال: «إن دعوى القرائن في جميع ذلك دعوى محالة وإن المدعي لها معول على ما يعلم ضرورة خلافه ويعلم من نفسه ضده ونقيضه» والظاهر بل المعلوم أنه ﷺ(١) لم يكن عنده كتاب العدة.

كلام المحدث الاسترآبادي

وقال المحدث الاسترابادي في محكى الفوائد المدينة «إن الشيخ لا يجيز العمل إلا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم، وذلك هو مراد المرتضى ﷺ، فصارت المناقشة لفظية، لا كما توهمه العلامة ومن تبعه» انتهى كلامه.

وقال بعض من تأخر عنه من الأخباريين في رسالته بعد ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم:

«ولقد أحسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد ﷺ من كلام المحقق ﷺ كما هو حقه.

كلام الشيخ حسين الكركي في ذلك أيضاً

والذي يظهر منه أنه لم يَرَ عدة الأصول للشيخ، وإنما فهم ذلك مما نقله المحقق ﷺ، ولو رآها لصدع بالحق أكثر من هذا. وكم له من تحقيق أبان به من غفلات المتأخرين، كوالده، وغيره، وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه. وقد تقدم كلام الشيخ، وهو صريح فيما فهمه المحقق ﷺ وموافق لما يقوله السيد فليراجع.

والذي أوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من أنه يجوز العمل بخبر العدل الإمامي، ولم يتأمل بقية الكلام كما تأمله المحقق ليعلم أنه إنما يجوز العمل بهذه الأخبار التي دونها الاصحاب واجتمعوا على جواز

---

(١) يعني: صاحب المعالم ﷺ.

العمل بها، وذلك(١) مما يوجب العلم بصحتها، لا أن كل خبر يرويه عدل إمامي يجب العمل به، إلا فكيف يظن بأكابر الفرقة الناجية وأصحاب الأئمة صلوات الله عليهم مع قدرتهم على أخذ أصول الدين وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين أن يعولوا فيها على أخبار الآحاد المجردة مع أن مذهب العلامة وغيره أنه لابد في أصول الدين من الدليل القطعي وأن المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام(٢). وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لألفة أذهانهم بأصول العامة(٣).

ومن تتبع كتب القدماء وعرف أحوالهم قطع بأن الأخباريين من أصحابنا لم يكونوا يعولون في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة أو الآحاد المحفوفة بالقرائن المفيدة للعلم. وأما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء والله الهادي» انتهى كلامه.

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي والشيخ الكركي

أقول: أما دعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على عمله بالأخبار المحفوفة بالقرائن العلمية دون المجردة عنها، وأنه ليس مخالفاً للسيد قدس سرهما، فهو كمصادمة الضرورة، فإن في العبارة المتقدمة من العدة وغيرها مما لم نذكرها مواضع تدل على مخالفة السيد.

نعم يوافقه في العمل بهذه الأخبار المدونة، إلا أن السيد يدعي تواترها له أو احتفافها بالقرينة المفيدة للعلم كما صرح به في محكي كلامه

---

(١) يعني: تدوين الأصحاب للروايات اجتماعهم على العمل بها.

(٢) يعني: فنسبته ذلك للأخباريين راجع إلى نسبة الكفر إليهم.

(٣) لم يتضح ارتباط أصول العامة بما نحن فيه.

في جـواب المسـائل التبانيات مـن أن أكثر أخبارنا المرويـة في كتبنا معلومة مقطـوع عـلى صحتهـا إمـا بالتواتـر أو بأمـارة وعلامة تدل عـلى صحتها وصـدق رواتها فهـي موجبة للعلم مفيدة للقطـع وإن وجدناها في الكتب مودعة بسـند مخصوص من طريـق الآحاد. انتهى. والشـيخ(١) يأبى عن احتفافهـا بالقرينة، كما عرفت من كلامه السـابق في جـواب ما أورده على نفسـه بقوله: «فإن قيل مـا أنكرتم أن يكون الذين أشرتـم إليهم لم يعملوا بهـذه الأخبـار بمجردها، بل إنـما عملوا بها لقرائن اقترنـت بها دلتهم على صحتها...» إلى آخر ما ذكره.

ومجـرد عمل السـيد والشـيخ بخـبر خـاص لدعـوى الأول تواتره والثاني كون خبر الواحد حجة لا يلزم منه توافقهما في مسألة خبر الواحد، فـإن الخلاف فيها يثمر في خبر يدعي السـيد تواتره ولا يراه الشـيخ جامعاً لشرائط الخبر المعتبر، وفي خبر يراه الشـيخ جامعاً ولم يحصل تواتره للسيد، إذ ليـس جميـع مـا دون في الكتـب متواتراً عند السـيد ولا جامعـاً لشرائط الحجية عند الشـيخ. ثـم إن إجماع(٢) الأصحاب الذي ادعاه الشـيخ على العمل بهذه الأخبار لا يصير قرينة لصحتها بحيث تفيد العلـم، حتى يكون حصول الإجماع للشيخ قرينة عامة لجميع هذه الأخبار، كيف وقد عرفت إنكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين. ولو فرض كون الإجماع على العمل

---

(١) عطف على اسم (أن) في قوله: «إلا أن السيد يدعي...».

(٢) هـذا تعريـض بـما ذكـره الأخبـاري المتقدم مـن أن تدويـن الأصحاب للروايات واجتماعهم على العمل بها مما يوجب العلم بصحتها.

قرينة لكنه غير حاصل في كل خبر، بحيث يعلم أو يظن أن هذا الخبر بالخصوص وكذا ذاك وذاك مما اجتمع على العمل به كما لا يخفى.

بل المراد الإجماع على الرجوع إليها والعمل بها بعد حصول الوثوق من الراوي أو من القرائن(١). ولذا استثنى القميون كثيراً من رجال نوادر الحكمة مع كونه من الكتب المشهورة المجمع على الرجوع إليها، واستثنى ابن الوليد من روايات العبيدي ما يرويها عن يونس، مع كونها في الكتب المشهورة.

والحاصل: أن معنى الإجماع على العمل بها عدم ردها من جهة كونها أخبار آحاد، لا الإجماع على العمل بكل خبر خبر منها.

رجوعٌ إلى المناقشة في كلام الشيخ الكركي

ثم إن ما ذكره من تمكن أصحاب الأئمة عليهم السلام من أخذ الأصول والفروع بطريق اليقين دعوى ممنوعة واضحة المنع، وأقل ما يشهد عليها ما علم بالعين والأثر من اختلاف أصحابهم صلوات الله عليهم في الأصول والفروع، ولذا شكى غير واحد من أصحاب الأئمة صلوات الله عليهم إليهم اختلاف أصحابه، فأجابوهم تارة: بأنهم عليهم السلام قد ألقوا الاختلاف بينهم حقنا لدمائهم ـ كما في رواية حريز وزرارة وأبي أيوب الخزاز ـ وأخرى أجابوهم بأن ذلك من جهة الكذابين، كما في رواية فيض

---

(١) الظاهر أن المراد به الإجماع على قبولها من حيث كونها أخبار آحاد، وعدم ردها لذلك، وإن كان قد يتوقف فيها لجهات أخر كوجود المعارض أو عدم ثبوت وثاقة الشخص الراوي، كما يظهر من كلام الشيخ رحمه الله ويأتي من المصنف رحمه الله في قوله: «والحاصل: أن معنى...».

بن المختار قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلني الله فداك ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: وأي الاختلاف يا فيض؟ قلت له عليه السلام: إني أجلس في حلقهم بالكوفة، وأكاد أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح به نفسي. فقال عليه السلام: أجل كما ذكرت يا فيض، إن الناس قد أولعوا بالكذب علينا، كأن الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره، إني أحدث أحدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك لأنهم لا يطلبون بحديثنا ولا بحبنا ما عند الله تعالى، وكل يحب أن يدعي رأساً» وقريب منها رواية داود بن سرحان.

واستثناء القميين كثيراً من رجال نوادر الحكمة معروف، وقصة ابن أبي العوجاء أنه قال عند قتله: قد دسست في كتبكم أربعة آلاف حديث، مذكورة في الرجال(١) وكذا ما ذكره يونس بن عبدالرحمن من أنه أخذ أحاديث كثيرة من أصحاب الصادقين عليهما السلام ثم عرضها على أبي الحسن الرضا عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة إلى غير ذلك مما يشهد بخلاف ما ذكره.

---

(١) ذكرها ابن الأثير في تاريخه أيضاً عند ذكر مقتله في حوادث سنة مائة وخمس وخمسين، إلا أنه حكى عنه أنه قال: «والله لقد وضعت أربعة آلاف حديث حللت فيها الحرام وحرمت فيها الحلال. والله لقد فطرتكم يوم صومكم وصومتكم يوم فطركم» وظاهر كلامه أنه مع المسلمين، لا مع خصوص الشيعة، كما قد يظهر من المصنف قدس سره.

وأما ما ذكره من عدم عمل الأخباريين في عقائدهم إلا على الأخبار المتواترة والآحاد العلمية ففيه:

أن الأظهر في مذهب الأخباريين ما ذكره العلامة من أن الأخباريين لم يعولوا في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد(١). ولعلهم المعنيون مما ذكره الشيخ في كلامه السابق في المقلدة من أنهم إذا سئلوا عن التوحيد وصفات الأئمة عليهم السلام والنبوة قالوا: روينا كذا، وأنهم يروون في ذلك الأخبار.

وكيف كان فدعوى دلالة كلام الشيخ في العدة على موافقة السيد في غاية الفساد لكنها غير بعيدة ممن يدعي قطعية صدور أخبار الكتب الأربعة، لأنه إذا ادعى القطع لنفسه بصدور الأخبار التي أودعها الشيخ في كتابيه فكيف يرضى للشيخ ومن تقدم عليه من المحدثين أن يعملوا

(١) يأتي التعرض لكلام العلامة بعد هذا. ثم إن المراد بالأخباريين في كلام العلامة قدس سره المتمحضين في الرواية، كما هو شأن جمع من أصحابنا، والمراد بهم في كلام المصنف قدس سره وغيره من المتأخرين أصحاب الطريقة الخاصة في الاستدلال الذين تميّزوا عن بقية الطائفة الحقة في الأعصر المتأخرة، وطعنوا في بعض أعلام الطائفة كالعلامة قدس سره وشنعوا على الاجتهاد وأهله، واشتهروا بكثير من الآراء في الفقه وأصوله.

وإن لم يتضح حتى الآن الوجه المصحح للتفرقة والانقسام، كما تعرض لذلك جمع من المتأخرين، خصوصاً صاحب الحدائق قدس سره حيث أطال في المقدمة الحادية عشرة من الحدائق في توضيح عدم صحة هذه التفرقة وعدم المنشأ لها واللوم على الطاعنين في أمثال العلامة قدس سره من أعيان الطائفة الحقة ورافعي أعلامها. فجزاه الله تعالى خير الجزاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ونسأله العصمة والسداد.

بالأخبار المجردة عن القرينة(١).

عذر صاحب المعالم

وأما صاحب المعالم ﷺ فعذره أنه لم يحضره عدة الشيخ حين كتابة هذا الموضع، كما حكي عن بعض حواشيه واعترف به هذا الرجل.

وأما المحقق ﷺ فليس في كلامه المتقدم منع دلالة كلام الشيخ على حجية خبر الواحد المجرد مطلقاً، وإنما منع من دلالته على الإيجاب الكلي، وهو أن كل خبر يرويه عدل إمامي يعمل به، وخص مدلوله بهذه الأخبار التي دونها الأصحاب، وجعله موافقاً لما اختاره في المعارج والمعتبر من التفصيل في أخبار الآحاد المجردة بعد ذكر الأقوال فيها، وهو أن ما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض الأصحاب عنه أو شذ يجب طرحه. انتهى.

والإنصاف: أن ما فهمه العلامة من إطلاق قول الشيخ بحجية خبر العدل الإمامي أظهر مما فهمه المحقق من التقييد، لأن الظاهر أن الشيخ إنما يتمسك بالإجماع على العمل بالروايات المدونة في كتب الأصحاب على(٢) حجية مطلق خبر العدل الإمامي، بناء منه على أن الوجه في

---

(١) بل كيف يرضى للشيخ أن لا يحصل له العلم بالأخبار التي رواها في كتابيه، مع حصول العلم بها له ولمن شابهه من الأخباريين مع تأخر زمانهم عن زمان الشيخ ﷺ.

لكن هذا لا يصحح الدعوى المذكورة مع تصريح الشيخ ﷺ في كلامه السابق بعدم حصول العلم بالأخبار المذكورة.

(٢) متعلق بقوله: «إنما يتمسك...».

عملهـم بها كونها أخبار عدول(١)، وكذا ما ادعاه من الإجماع على العمل بروايـات الطوائـف الخاصة من غـير الإمامية، وإلا فلم يأخـذه في عنوان مختاره، ولم يشـترط كون الخبر مما رواه الأصحاب وعملوا به فراجع كلام الشيخ وتأمله. والله العالم، وهو الهادي إلى الصواب.

التدافع بين دعوى السيد والشيخ

ثـم إنـه لا يبعد وقـوع مثل هذا التدافـع بين دعوى السـيد ودعوى الشـيخ مع كونهما معاصرين خبيرين بمذهـب الأصحاب في العمل بخبر الواحد، فكم من مسألة فرعية وقع الاختلاف بينهما في دعوى الإجماع فيها، مع أن المسألة الفرعية أولى بعدم خفاء مذهب الأصحاب فيها عليهما، لأن المسائل الفرعية معنونة في الكتب مفتى بها غالباً بالخصوص.

نعـم قـد يتفـق دعـوى الإجمـاع بملاحظـة قواعد الأصحـاب(٢) والمسـائل الأصوليـة لم تكن معنونـة في كتبهم، إنما المعلـوم من حالهم أنهم عملوا بأخبار وطرحوا أخباراً.

فلعل وجه عملهم بما عملوا كونه متواتراً أو محفوفاً عندهم بخلاف ما طرحوا على ما يدعيه السـيد، على ما صرح به في كلامه المتقدم من أن الأخبار المودعة في الكتب بطريق الآحاد متواترة أو محفوفة، ونص في مقام

---

(١) فالمدعـى للشـيخ عموم الحجية واسـتدلاله بعملهم في المورد الخاص لفهمه عدم الخصوصية له عندهم.

(٢) فقد سـبق في مبحث الإجماع المنقول من المصنف الاستشـهاد بموارد قد استند فيها الناقل للإجماع على الإجماع على الأصل أو القاعدة التي يعتقد جريانها في ذلك المورد، من دون اطلاعه على رأي الأصحاب فيه بالخصوص. وأن ذلك من جملة الوجوه الموجبة للاختلاف في نقل الإجماع.

آخر على أن معظم الأحكام يعلم بالضرورة والأخبار المعلومة.

ويحتمل كون الفارق بين ما عملوا وما طرحوا مع اشتراكهما في عدم التواتر والاحتفاف فَقْدُ شرطِ العمل في أحدهما دون الآخر، على ما يدعيه الشيخ ﷺ على ما صرح به في كلامه المتقدم من الجواب عن احتمال كون عملهم بالأخبار لاقترانها بالقرائن.

نعم لا يناسب ما ذكرنا من الوجه(١) تصريح السيد بأنهم شددوا الإنكار على العامل بخبر الواحد.

ولعلّ الوجه فيه: ما أشار إليه الشيخ في كلامه المتقدم بقوله: «انهم منعوا من الأخبار التي رواها المخالفون في المسائل التي روى أصحابنا خلافها».

واستبعد هذا صاحب المعالم في حاشية منه على هامش المعالم بعد ما حكاه عن الشيخ بأن الاعتراف بإنكار عمل الإمامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم، لأن اشتراط العدالة عندهم وانتفاءها في غيرهم كاف في الإضراب عنها، فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه انتهى.

---

(١) وهو أن الاختلاف بين السيد والشيخ ﷺ في الإجماع ناشئ من الاختلاف بينهما في وجه عمل الأصحاب بالأخبار التي عندهم. ثم إن التصريح المذكور من السيد ﷺ إنما لا يناسب هذا الوجه لأنه راجع إلى دعوى إجماعهم القولي على إنكار حجية الخبر، وهو مما لا يجتمع مع دعوى الشيخ ﷺ إذ لا فرق بينه وبين السيد ﷺ في الإطلاع على الإجماع القولي المذكور.

وفيـه: أنـه يمكن أن يكون إظهـار هذا المذهب والتجنـن به في مقام لا يمكنهم التصريح بفسـق الراوي، فاحتالـوا في ذلك بأنا لا نعمل إلا بما حصـل لنا القطع بصدقه بالتواتـر أو بالقرائن، ولا دليل عندنا على العمل بالخبر الظني وإن كان روايه غير مطعون. وفي عبارة الشيخ المتقدمة إشارة إلى ذلـك حيث خص إنكار الشـيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم.

الجمع بين دعوى السيد والشيخ

والحاصل: أن الإجماع الذي ادعاه السـيد قولي، وما ادعاه الشيخ إجماع عملي، والجمع بينهما يمكن بحمل عملهم على ما أحتف بالقرينة عندهـم(١). وبحمل قولهـم على ما ذكرنا من الاحتمال في دفع الروايات الـواردة فيما لا يرضونه مـن المطالب. والحمل الثاني مخالـف لظاهر القول والحمـل الأول ليس مخالفاً لظاهر العمـل(٢)، لأن العمل مجمل من أجل الجهة التي وقع عليها.

عدم صحة هذا الجمع

إلا أن الإنصاف أن القرائن تشـهد بفسـاد الحمل الأول، كما سيأتي، فلابـد مـن حمل قـول من حكـى عنهم السـيد المنع إما على مـا ذكرنا من

(١) يعني: كما فهمه السـيد خلافاً لما فهمـه الشـيخ لأن العمل مجمل الوجه.

(٢) لكـن عليـه لا يمكـن الجمع بين دعوى السـيد إنكارهـم للعمل بأخبار الآحـاد ودعوى الشـيخ عملهم بها، فـإن إنكارهم لو كان ثابتاً لما خفي على الشـيخ بخلاف ما لو جمع بينهما بالوجه الثاني وهو الحمل على أخبار المخالفين، فإن الشـيخ يسلم إنكار أصحابنا للعمل بأخبارهم ويوافق السيد في ذلك.

إرادة دفع أخبار المخالفين التي لا يمكنهم ردها بفسق الراوي(١) وإما على ما ذكره الشيخ من كونهم جماعة معلومي النسب لا يقدح مخالفتهم بالإجماع.

الجمع بوجه آخر

ويمكن الجمع بينهما بوجه آخر، وهو أن مراد السيد ﷺ من العلم الذي ادعاه في صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فإن المحكي عنه ﷺ في تعريف العلم أنه ما اقتضى سكون النفس(٢)، وهو الذي ادعى بعض

---

(١) كما يناسب ذلك أن السيد المرتضى ذكر هذا الكلام في مقام رد حديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث...» الذي انفرد بروايته أبو بكر، كما تعرض ابن أبي الحديد في شرح النهج لذلك في شرح كتاب أمير المؤمنين عليه السلام لعامله على البصرة عثمان بن حنيف.

وبالجملة: الحمل المذكور قريب جداً، ولاسيما مع ذكر الشيخ ﷺ له، فإنه أعلم بمراد المشايخ ـ الذين أشار إليهم ـ ولاسيما السيد المرتضى ﷺ المعاصر له والذي كان مختصاً به.

نعم كلام السيد ﷺ الآتي عن الموصليات مما يصعب حمله على ما ذكره الشيخ ﷺ فلاحظ.

(٢) هذا لو سلم لا ينافي ما ذكرنا من حمل كلام السيد ﷺ على إرادة أخبار العامة، لعدم سكون النفس إلى روايتهم.

هذا وقد استبعد بعض الأعاظم من المحشين ﷺ هذا الحمل، قال: «هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده ﷺ بأن تعريف العلم بما اقتضى سكون النفس تعريف معروف له ذهب إليه الأكثرون منهم السيد في الذريعة ـ على ما حكي عنها ـ والشيخ في العدة.

ومرادهم منه ـ كما هو ظاهر ـ ليس ما يقابل التحير والتردد، حتى يصدق على

الأخباريين أن مرادنا بالعلم بصدور الأخبار هو هذا المعنى، لا اليقين الذي لا يقبل الاحتمال رأساً.

فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التي ذكرها أولا ـ وهي موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو دليل العقل ـ ومراد السيد من القرائن التي ادعى في عبارته المتقدمة احتفاف أكثر الأخبار بها هي الأمور الخارجية الموجبة للوثوق بالراوي أو بالرواية بمعنى سكون النفس بها وركونها إليها(١) وحينئذ فيحمل إنكار الإمامية للعمل بخبر الواحد على إنكارهم للعمل به تعبداً أو لمجرد حصول رجحان بصدقه على ما يقوله المخالفون.

والإنصاف أنه لم يتضح من كلام الشيخ دعوى الإجماع على أزيد من الخبر الموجب لسكون النفس(٢) ولو بمجرد وثاقة الراوي وكونه سديداً

الوثوق والاطمئنان، بل ما يقابل الاعتقاد الجزمي القابل للزوال بتشكيك المشكك، أو قسم منه كالجزم الحاصل من التقليد...» فراجع وتأمل جيداً.

ومنه يظهر أنه لا مجال للجمع المذكور لأن التعريف المذكور للعلم لا يختص به السيد ﷺ، بل يشاركه الشيخ ﷺ فيه أيضاً، فلا يرتفع التدافع بين كلاميهما بذلك. فالظاهر أن الوجه السابق هو الأولى في الجمع بينهما.

(١) التأمل في كلام السيد ﷺ الآتي عن الموصليات يشهد بعدم اكتفائه بوثاقة الراوي في مقام العمل، حيث تعرض للعمل بالأخبار التي يرويها الثقات، ورده بأنه من الأمور المشتبهة، ولم يرده بكفاية وثاقة الراوي في العمل.

(٢) المستفاد من كلام الشيخ ﷺ اعتبار وثاقة الراوي أو عدالته، لا سكون النفس والاطمئنان بصحة الخبر وصدقه، والانصراف المدعى لا وجه له الا الغلبة

هـذا الـوجـه أحسن الوجوه

في نقله لم يطعن في روايته.

ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامي الشيخ والسيد، خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيدﷺ في كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة بالقرائن(١) وتصريح الشيخﷺ في كلامه المتقدم بإنكار ذلك.

دعـوى ابـن طاووس الإجماع عـلى حجية الخبر الـواحد

وممّن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين ابن طاووسﷺ حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيدﷺ:

«ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه أن الشيعة تعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية، ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين، كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة، وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين» انتهى.

وفيه دلالة على أن غير الشيخ من العلماء أيضاً ادعى الإجماع على عمل الشيعة بأخبار الآحاد(٢).

التي لا تصلح لتقييد الاطلاق.

(١) عرفت أنه من القريب جداً كون ذلك للتجنن عن التصريح بطعن الراوي في قبال العامة.

(٢) بل فيه أيضاً دعوى مخالفة السيدﷺ لدعواه وأنه بنفسه يعمل بأخبار الآحاد وهو مما يوجب الاطمئنان بعدم صحة دعواه الإجماع على العدم بظاهرها، بل لابد من تأويلها بنحو لا ينافي ذلك.

دعوى العلامة الإجماع أيضاً

ومـن نقـل الإجمـاع أيضـاً العلامةؒ في النهايـة، حيث قـال: «إن الأخباريـين منهـم لم يعولـوا في أصـول الديـن وفروعـه إلا عـلى الأخبار الآحـاد، والأصوليون منهم ـ كأبي جعفر الطوسي ـ وافقوا على قبول خبر الواحد، ولم ينكره سوى المرتضى وأتباعه لشبهة حصلت لهم» انتهى.

دعوى المحدث المجلسي الإجماع كذلك

ومـن ادعاه أيضاً: المحدث المجلسي في بعض رسـائله، حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على العمل بخبر الواحد.

ثم إن مراد العلامةؒ من الأخباريين يمكن أن يكون مثل الصدوق وشيخه قدس سرهما، حيث أثبتا السهو للنبي والأئمة لبعض أخبار الآحاد، وزعـما أن نفيـه عنهم أول درجة في الغلوّ، ويكون ما تقدم في كلام الشـيخ من المقلدة الذين سـئلوا عن التوحيد وصفـات النبي ﷺ والأئمةؑ قالوا روينا كذا ورووا في ذلك الأخبار. وقد نسـب الشيخؒ في هذا المقام مـن العدة العمل بأخبـار الاحاد في أصول الدين إلى بعض غفلة أصحاب الحديث.

ثم إنه يمكن أن يكون الشبهة التي ادعى العلامةؒ حصولها للسيد وأتباعـه هـو زعم الأخبـار التي عمل بهـا الأصحاب ودونوهـا في كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن(١) أو أن من قال من شيوخهم بعدم حجية أخبار الآحاد أراد بها مطلق الأخبار(٢) حتى الأخبار الواردة من طرق أصحابنا

---

(١) لكن هذا لا يصحح للمرتضىؒ دعوى الإجماع على عدم العمل بأخبار الآحاد وتشديد النكير عليه.

(٢) يعني: واشتبه عليه اختصاصها بأخبار العامة. لكن عرفت قرب احتمال

مع وثاقة الراوي، أو أن مخالفته لأصحابنا في هذه المسألة لأجل شبهة(١) حصلت له فخالف المتفق عليه بين الأصحاب.

ثم إن دعوى الإجماع صريحاً على العمل بأخبار الآحاد وإن لم نطلع عليها صريحة في كلام الشيخ وابن طاووس والعلامة والمجلسي، إلا أن هذه الدعوى منهم مقرونة بقرائن تدل على صحتها وصدقها فتخرج عن الإجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة، ويدخل في المحفوف بالقرينة. وبهذا الاعتبار يتمسك بها على حجية الأخبار.

اعتراف السيد بعمل الطائفة بأخبار الآحاد

بل السيد﵀ قد اعترف في بعض كلامه المحكي ـ كما يظهر منه ـ بعمل الطائفة بأخبار الآحاد، إلا أنه يدعي أنه لما كان من المعلوم عدم عملهم بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس، فلابد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة(٢).

كلام السيد في الموصليات

قال في الموصليات ـ على ما حكي عنه في محكي السرائر ـ :

«إن قيل: أليس شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في الأحكام الشرعية على الأخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الأحكام حتى رووا ما عن أئمتهم: فيما يجيء مختلفاً من الأخبار عند عدم الترجيح أن يؤخذ منه ما هو أبعد من قول العامة، وهذا يناقض ما

إرادة المرتضى﵀ الاختصاص أيضاً.

(١) يعني: كلامية عقلية.

(٢) لا يخفى أن كلام السيد﵀ الآتي لم يتعرض لهذا الحمل، وإنما تعرض لأن عملهم من الأمور المشتبهة، فهي قابلة للحمل على ما لا ينافي المقطوع منهم.

قدمناه.

قلنا: ليس ينبغي أن يرجع عن الأمور المعلومة المشهورة المقطوع عليها إلى ما هو مشتبه وملتبس ومجمل، وقد علم كل موافق ومخالف أن الشيعة الإمامية تبطل القياس في الشريعة، حيث لا يؤدي إلى العلم، وكذلك نقول في أخبار الآحاد» انتهى المحكي عنه.

وهذا الكلام ـ كما ترى ـ اعتراف بما يظهر منه عمل الشيوخ بأخبار الآحاد، إلا أنه ﷺ ادعى معلومية خلافه من مذهب الإمامية، فترك هذا الظهور أخذاً بالمقطوع ونحن نأخذ بما ذكره أولاً، لاعتضاده بما يوجب الصدق، دون ما ذكره أخيراً لعدم ثبوته إلا من قبله، وكفى بذلك موهناً، بخلاف الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة، فإنه معتضد بقرائن كثيرة تدل على صدق مضمونه وأن الأصحاب عملوا بالخبر الغير العلمي في الجملة.

القرائن على صدق الإجماع المدعى من الشيخ والعلامة

فمن تلك القرائن: ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة على تصحيح مايصح عن جماعة، فإن من المعلوم أن معنى التصحيح المجمع عليه هو عدّ خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة(١). مع أن الصحة عندهم ـ على ما صرح به غير واحد ـ عبارة عن الوثوق والركون لا القطع واليقين.

١ـ ما ادعاه الكشي

ومنها: دعوى النجاشي أن مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الأصحاب، وهذه العبارة تدل على عمل الأصحاب بمراسيل مثل ابن

٢ـ دعوى النجاشي

(١) مع أن من البعيد جداً تطعهم بمطابقة رواياته للواقع.

أبي عمير، لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم بأنه لا يروي أو لا يرسل إلا عن ثقة، فلولا قبولهم لما يسنده الثقة إلى الثقة لم يكن وجه لقبول مراسيل ابن أبي عمير الذي لا يروي إلا عن الثقة.

والاتفاق المذكور قد ادعاه الشهيد في الذكرى أيضاً، وعن كاشف الرموز تلميذ المحقق أن الأصحاب عملوا بمراسيل البزنطي.

٣ـ ما ذكره ابن إدريس

ومنها: ما ذكره ابن إدريس في رسالة خلاصة الاستدلال التي صنفها في مسألة فورية القضاء في مقام دعوى الإجماع على المضايقة وأنها مما أطبقت عليه الإمامية إلا نفر يسير من الخراسانيين، قال في مقام تقريب الإجماع:

إن ابني بابويه والأشعريين ـ كسعد بن عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب ـ والقميين أجمع ـ كعلي بن إبراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد ـ عاملون بالأخبار المتضمنة للمضايقة، لأنهم ذكروا أنه لا يحل ردّ الخبر الموثوق برواته» انتهى.

فقد استدل على مذهب الإمامية بذكرهم لأخبار المضايقة وذهابهم إلى العمل برواية الثقة، فاستنتج من هاتين المقدمتين ذهابهم إلى المضايقة.

وليت شعري إذا علم ابن ادريس أن مذهب هؤلاء الذين هم أصحاب الأئمة(١) ويحصل العلم بقول الإمام من اتفاقهم على وجوب العمل برواية الثقة، وأنه لا يحل ترك العمل بها، فكيف تبع السيد في مسألة

---

(١) لا يخفى أن بعضهم ـ كالصدوق ـ ليس من أصحاب الأئمة عليهم السلام. نعم هو معاصر لهم، فاتفاق مثله مما يعتد به في حصول العلم برأي الامام عليه السلام.

خبر الواحد.؟

إلا أن يدعي أن المراد بالثقة من يفيد قوله القطع، وفيه ما لا يخفى، أو يكون مراده ومراد السيد ﷺ من الخبر العلمي ما يفيد الوثوق والاطمئنان، لا ما يوجب اليقين على ما ذكرناه سابقاً في الجمع بين كلامي السيد والشيخ ﷺ.

٤ـ ما ذكره المحقق

ومنها: ما ذكره المحقق في المعتبر في مسألة خبر الواحد حيث قال:

أفرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى انقادوا لكل خبر، وما فطنوا لما تحته من التناقض، فإن من جملة الأخبار قول النبي ﷺ: «ستكثر بعدي القالة علي» وقول الصادق عليه السلام: «إن لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه».

واقتصر بعضهم من هذا الإفراط، فقال: كل سليم السند يعمل به، وما علم أن الكاذب قد يصدق، ولم يتنبه على أن ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب، إذ ما من مصنف إلا وهو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل.

وأفرط آخرون في طريق ردّ الخبر حتى أحالوا استعماله عقلاً واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعاً، لكن الشرع لم يأذن في العمل به.

وكل هذه الاقوال منحرفة عن السنن، والتوسط أقرب، فما قبله الأصحاب أو دلت القرائن على صحته عمل به، وما أعرض عنه الأصحاب أو شذ يجب اطراحه، انتهى.

وهو ـ كما ترى ـ ينادي بأن علماء الشيعة قد يعملون بخبر المجروح

كما يعملون بخبر العدل، وليس المراد عملهم بخبر المجروح والعدل إذا أفاد العلم بصدقه، لأن كلامه في الخبر الغير العلمي، وهو الذي أحال قوم استعماله عقلاً ومنعه آخرون شرعاً.

٥ـ ما ذكره الشهيد والمفيد الثاني

ومنها: ما ذكره الشهيد في الذكرى والمفيد الثاني ولد شيخنا الطوسي من أن الأصحاب قد عملوا بشرايع الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص، تنزيلاً لفتاويه منزلة رواياته. ولولا عمل الأصحاب برواياته الغير العلمية لم يكن وجه في العمل بتلك الفتاوى عند عدم رواياته.

٦ـ ما ذكره المحدث المجلسي

ومنها: ما ذكره المجلسي في البحار ـ في تأويل بعض الأخبار التي تقدم ذكرها في دليل السيد وأتباعه ممّا دلّ على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور ـ من أن عمل أصحاب الأئمةعليهم السلام بالخبر الغير العلمي متواتر بالمعنى(١).

ولا يخفى أن شهادة مثل هذا المحدث الخبير الغواص في بحار أنوار أخبار الأئمة الأطهار بعمل أصحاب الأئمةعليهم السلام بالخبر الغير العلمي، ودعواه حصول القطع له بذلك من جهة التواتر، لا يقصر(٢) عن دعوى الشيخ والعلامة الإجماع على العمل بأخبار الآحاد. وسيأتي أن المحدث الحر العاملي في الفصول المهمة ادعى أيضاً تواتر الأخبار بذلك.

٧ـ ما ذكره الشيخ البهائي

ومنها: ما ذكره شيخنا البهائي في مشرق الشمسين من أن الصحيح

---

(١) المناسب دعوى التواتر الإجمالي لا المعنوي.

(٢) خبر (أن) في قوله: «ولا يخفى أن شهادة...».

عند القدماء ما كان محفوفاً بما يوجب ركون النفس إليه، وذكر ممّا يوجب الوثوق أموراً لا تفيد إلا الظن.

ومعلوم أن الصحيح عندهم هو المعمول به، وليس مثل هذا الصحيح عند المتأخرين في أنه قد لا يعمل به لإعراض الأصحاب عنه أو لخلل آخر، فالمراد أن المقبول عندهم ما تركن إليه النفس وتثق به.

هذا ما حضرني من كلمات الأصحاب الظاهرة في دعوى الاتفاق على العمل بخبر الواحد الغير العلمي في الجملة المؤيدة لما ادعاه الشيخ والعلامة.

ذهاب معظم الأصحاب إلى حجية الخبر الواحد

وإذا ضممت إلى ذلك كله ذهاب معظم الأصحاب بل كلهم عدا السيد وأتباعه ـ من زمان الصدوق إلى زماننا هذا إلى حجية الخبر الغير العلمي، حتى أن الصدوق تابع في التصحيح والرد لشيخه ابن الوليد، وأن ما صححه فهو صحيح، وأن ما رده فهو مردود ـ كما صرح به في صلاة الغدير وفي الخبر الذي رواه في العيون عن كتاب الرحمة ـ ثم ضممت إلى ذلك ظهور عبارة أهل الرجال في تراجم كثير من الرواة في كون العمل بالخبر الغير العلمي مسلماً عندهم ـ مثل قولهم: فلان لا يعتمد على ما ينفرد به، وفلان مسكون في روايته، وفلان صحيح الحديث، والطعن في بعض بأنه يعتمد الضعفاء والمراسيل وغير ذلك ـ وضممت إلى ذلك مايظهر من بعض أسئلة الروايات السابقة من أن العمل بالخبر الغير العلمي كان مفروغاً عنه عند الرواة تعلم(١) علماً يقيناً صدق ما ادعاه الشيخ من إجماع الطائفة.

---

(١) جواب الشرط في قوله: «وإذا ضممت إلى ذلك كله ذهاب معظم...».

والإنصاف أنه لم يحصل في مسألة يدعي فيها الإجماع من الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل في هذه المسألة، فالشاك في تحقق الإجماع في هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع في مسألة من المسائل الفقهية اللهم إلا في ضروريات المذهب.

القدر المتيقن هو الخبر المفيد للاطمئنان

لكن الإنصاف: أن المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان(١)، لا مطلق الظن ولعله مراد السيد من العلم، كما أشرنا إليه آنفاً.

بل ظاهر كلام بعض احتمال أن يكون مراد السيد من خبر الواحد غير مراد الشيخ ﴿رحمه الله﴾.

قال الفاضل القزويني في لسان الخواص على ما حكى عنه: إن هذه الكلمة ـ أعني خبر الواحد ـ على ما يستفاد من تتبع كلماتهم يستعمل في ثلاثة معان:

كلام الفاضل القزويني في تفسير الخبر الواحد

أحدها: الشاذ النادر الذي لم يعمل به أحد أو ندر من يعمل به، ويقابله ما عمل به كثيرون.

الثاني: ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ في الأصول المعمولة عند جميع خواص الطائفة، فيشمل الأول وما يقابله.

الثالث: ما يقابل المتواتر القطعي الصدور، وهذا يشمل الأولين وما يقابلهما.

ثم ذكر ما حاصله: أن ما نقل إجماع الشيعة على إنكاره هو الأول،

---

(١) تقدم منه نظير هذا عند الاستدلال بالآيات وعند الاستدلال بالروايات وفي تعقيب كلام الشيخ ﴿رحمه الله﴾ وهو غير ظاهر كما تقدم أيضاً.

ومـا انفرد السـيدﷺ برده هو الثاني، وأما الثالث فلـم يتحقق من أحد نفيه على الاطلاق، انتهى.

وهو كلام حسن(١). وأحسـن منه ما قدمناه: من أن مراد السيد من العلم ما يشـمل الظن الاطمئناني، كما يشهد به التفسير المحكي عنه للعلم بأنه ما اقتضى سكون النفس(٢).

٢ـ الإجماع حتى من السيد وأتباعه على العمل بخبر الواحد

الثاني من وجوه تقرير الإجماع:

أن يُدعى الإجماع حتى من السيد وأتباعه على وجوب العمل بالخبر الغير العلمي في زماننا هذا وشبهه مما انسد فيه باب القرائن المفيدة للعلم بصدق الخبر، فإن الظاهر أن السـيد إنما منع من ذلك لعدم الحاجة إلى خبر الواحد المجرد(٣)، كما يظهر من كلامه المتضمن للاعتراض على نفسه بقوله:

---

(١) كأنه لمناسبته لطريقة الأصحاب، بل لطريقة السيدﷺ في الفقه، كما تقدم عند التعرض لكلام ابن طاوس.

لكنه خلاف ظاهر كلام السيدﷺ خصوصاً بعد ما ذكر أن الأخبار التي يعمل بها الأصحاب في الفقه متواترة أو محتفة بالقرائن وإن كانت مودعة في الكتب بصورة أخبار الآحاد. فإنه كالصريح في أن المراد بأخبار الآحاد المعنى الثالث.

(٢) تقدم الكلام في ذلك، كما تقدم أن الأقرب حمل كلام السيدﷺ على أخبار العامة.

(٣) لم يظهر من السيدﷺ ذلك.

ومجـرد حكمه بالاستغناء عن الخبر لتيسر العلم لا يدل على كون الوجه في عدم حجية الاستغناء، بحيث لو فرض عدمه لالتزم بحجية الخبر.

وما ذكره من الرجوع إلى الظن فيما لا سبيل فيه إلى العلم إنما يدل على حجية

كلام السيد المرتضى

فإن قلت: إذا سددتم طريق العمل بأخبار الآحاد فعلى أي شيء تعولون في الفقه كله؟

فأجاب بما حاصله: أن معظم الفقه يعلم بالضرورة والإجماع والأخبار العلمية، وما يبقى من المسائل الخلافية يرجع فيها إلى التخيير.

وقد اعترف السيد ﷺ في بعض كلامه على ما في المعالم ـ وكذا الحلي في بعض كلامه، على ما هو ببالي ـ بأن العمل بالظن متعين فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

٣ـ استقرار سيرة المسلمين على العمل بخبر الواحد

الثالث من وجوه تقرير الإجماع:

استقرار سيرة المسلمين طراً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام ﷺ أو المجتهد.

أترى: أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد، أو الزوجة تتوقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها إلى أن يعلموا من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي؟

وهذا مما لا شك فيه.

ودعوى: حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الإنصاف.

نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الاطمئنان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف(١).

مطلق الظن، لا خصوص الخبر.

(١) الظاهر أن عدم الاعتناء باحتمال الخلاف لأصالة عدم الخطأ لا لاعتبار الاطمئنان الشخصي.

كلام السيد المرتضى

وقد حكي اعتراض السيد‌‌ على نفسه بأنه لا خلاف بين الأمة في أن من وكل وكيلاً أو استناب صديقاً في ابتياع أمة أو عقد على امرأة في بلده أو في بلاد نائية فحمل إليه الجارية، وزف إليه المرأة، وأخبر أنه أزاح العلة في ثمن الجارية ومهر المرأة، وأنه اشترى هذه وعقد على تلك، أن له(١) وطؤها والانتفاع بها في كل ما يسوغ للمالك والزوج، وهذه سبيله مع زوجته وأمته إذا أخبرته بطهرها وحيضها، ويرد الكتاب على المرأة بطلاق زوجها أو بموته فتتزوج وعلى الرجل بموت امرأته فيتزوج أختها.

وكذا لا خلاف بين الأمة في أن للعالم أن يفتي وللعامي أن يأخذ منه مع عدم علم أن ما أفتى به من شريعة الإسلام وأنه مذهبه(٢).

فأجاب بما حاصله: أنه إن كان الغرض من هذا الرد على من أحال التعبد بخبر الواحد فمتوجه فلا محيص، وإن كان الغرض الاحتجاج به على وجوب العمل بأخبار الآحاد في التحليل والتحريم فهذه مقامات ثبت فيها التعبد بأخبار الآحاد من طرق علمية من إجماع وغيره على أنحاء مختلفة في بعضها لا يقبل إلا أخبار أربعة(٣)، وفي بعضها لا يقبل الا عدلان وفي بعضها يكفي قول العدل الواحد، وفي بعضها يكفي خبر الفاسق والذمي، كما في الوكيل ومبتاع الأمة والزوجة في الحيض والطهر وكيف يقاس على ذلك رواية الأخبار في الأحكام.

---

(١) راجع إلى قوله: «لا خلاف بين الأمة في أن...».

(٢) يعني: مذهب المفتي، لاحتمال أنه أفتى بغير رأيه.

(٣) ليس في الأمثلة المتقدمة ما يعتبر فيه أربعة شهود.

أقول: المعترض حيث ادعى الإجماع على العمل في الموارد المذكورة فقد لقن الخصم طريق إلزامه والرد عليه بأن هذه الموارد للإجماع ولو ادعى استقرار سيرة المسلمين على العمل في الموارد المذكورة وإن لم يطلعوا على كون ذلك إجماعيا عند العلماء كان أبعد عن الرد(١). فتأمل.

٤ـ استقرار طريقة العقلاء على العمل بخبر الواحد

الرابع: استقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية، ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد.

فنقول: إنّ الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو، وإلا وجب عليه ردعهم وتنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية(٢)، كما ردع في مواضع خاصة(٣)، وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك، لأن اللازم في باب الاطاعة والمعصية الأخذ بما يعد

---

(١) لأن السيرة المذكورة تكشف عن إرتكاز الحجية عند المتشرعة، ولذا لم يتوقف عملهم على السؤال، والإرتكاز المذكور لا يفرق فيه بين موارد الخبر وأفراده ولا يختص بالأمثلة المتقدمة.

اللهم إلا أن يدعى أن السيرة الإرتكازية المذكورة ليست سيرة للمسلمين بما هم متشرعة، حيث لم يحرز أخذها من الشارع ـ لاختصاص بيانه بموارد خاصة على شروط خاصة ـ بل هي سيرة لهم بما هم عقلاء فتدخل في الوجه الرابع.

(٢) وإلا كان مخلاً بغرضه، لغفلة المكلفين ومتابعتهم للطريقة العقلائية بحسب طبعهم، فسكوته عن الردع مع فرض الحاجة إليه على تقدير عدم رضا الشارع دليل على عدم الحاجة إليه، لرضا الشارع بمتابعة السيرة وإمضائه لها.

(٣) حيث اعتبر في بعض الامور أربعة شهود وفي بعضها شاهدين وغير ذلك مما هو على خلاف مقتضى السيرة.

طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك(١).

فإن قلت: يكفي في ردعهم الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم.

قلت: قد عرفت(٢) انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم في أمرين، وأن الآيات والأخبار راجعة إلى أحدهما:

الأول: أن العمل بالظن والتعبد به من دون توقيف من الشارع تشريع محرم بالأدلة الأربعة.

---

(١) لم يتضح الوجه في هذا التعليل إذ العرف محكم في كيفية الإطاعة بعد إحراز التكليف لا في إحرازها المبتني على إحراز التكليف. بل لابد من إحراز التكليف بالطرق الشرعية فإن جعل التكليف ثبوتاً وإحرازه إثباتاً مما يرجع فيه إلى الشارع ولا يكتفى فيه بحكم العرف.

مع أنه لا حاجة إلى ذلك، إذ لو كشف سكوت الشارع عن إمضاء الطريقة العرفية كان الخبر حجة شرعاً أيضاً، ولا يحتاج حينئذ إلى دعوى كفاية الطريق العرفي في مقام الطاعة.

نعم لو أريد متابعة العرف من دون حاجة إلى إمضاء الشارع توقف على مثل هذه التعليلات.

لكن لا دليل عليه بل لازمه عدم سلطان الشارع على الردع، وهو ظاهر البطلان.

فالعمدة في وجه العمل بمقتضى السيرة مع عدم الردع ما ذكرناه في وجه كشفه عن إمضاء الشارع من منافاته للغرض المنافي للحكمة.

(٢) تقدم في تقريب أصالة حرمة العمل بالظن في أول هذه الرسالة.

والثاني: أن فيه طرحاً لأدلة الأصول(١) العملية واللفظية التي اعتبرها الشارع عند عدم العلم بخلافها.

وشيء من هذين الوجهين لا يوجب ردعهم عن العمل، لكون حرمة العمل بالظن من أجلها مركوزاً في ذهن العقلاء، لأن حرمة التشريع ثابت عندهم، والأصول العملية واللفظية معتبرة عندهم مع عدم الدليل على الخلاف، ومع ذلك نجد بناءهم على العمل بالخبر الموجب للاطمئنان.

والسر في ذلك(٢) عدم جريان الوجهين المذكورين(٣) بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بالخبر، لانتفاء تحقق التشريع مع بنائهم على سلوكه في مقام الإطاعة والمعصية، فإن الملتزم بفعل ما أخبر الثقة بوجوبه وترك ما أخبر بحرمته لا يعد مشرعا(٤)، بل لا يشكون في كونه مطيعاً،

---

(١) يعني: لو فرض مخالفته لها.

(٢) يعني: في عملهم بالخبر مع بنائهم على قبح التشريع ووجوب العمل بالأصول.

(٣) وهما قبح التشريع ووجوب العمل بالأصول.

(٤) انتفاء التشريع بالإضافة إلى الشارع متوقف على حجية الخبر شرعاً لا عند العقلاء فقط، فإذا فرض عموم الأدلة السابقة للخبر كانت رادعة عن حجيته عند العقلاء فلا يكون حجة شرعاً، فيكون العمل به تشريعاً قهراً وإن كان حجة عند العقلاء، فلا يجوز عندهم العمل به في أحكام الشارع وإن جاز عندهم العمل به في أحكامهم لأجل حجيته عندهم.

وبالجملة: الرافع للتشريع في الحكم هو التعبد بالطريق من قبل الحاكم، لا من قبل غيره، فبناء العقلاء على حجية الطريق إنما يرفع التشريع به في أحكامهم،

ولذا يعولون عليه في أوامرهم العرفية من الموالي إلى العبيد(١)، مع أن قبح التشريع عند العقلاء لا يختص بالأحكام الشرعية.

وأما الأصول المقابلة للخبر فلا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة، لأن الأصول التي مدركها حكم العقل ـ لا الأخبار، لقصورها(٢) عن إفادة اعتبارها ـ كالبراءة(٣) والاحتياط والتخيير، لا إشكال في عدم

وعدم التشريع به في أحكام الشارع موقوف على إمضائه له، فمع ردعه ـ كما لو فرض عموم الآيات للخبر ـ يلزم التشريع به في حقه.

وكذا الحال في الأصول العملية واللفظية، فإنها بين ما هو مقطوع في نفسه وما هو مقطوع بسبب العلم بإمضاء سيرة العقلاء عليه من قبل الشارع، فيكون خارجاً عن عموم النهي عن العمل بغير العلم، فإذا فرض عموم أدلة النهي المذكورة للخبر لم يكن حجة شرعاً، فلا مجال للخروج به عن مقتضى الأصول التي هي المرجع عند عدم الحجة قطعاً وبناء العقلاء على عدم الرجوع إليها مع الخبر إنما هو لبنائهم على حجية الخبر فلا يقاس بهم الشارع الذي فرض ردعه عنها.

فالعمدة في المقام الكلام في عموم الآيات لخبر الواحد، وقد تقدم عند الكلام في استدلال المانعين بالآيات المذكورة. فراجع وتأمل جيداً.

(١) الوجه فيه عدم المخرج عن إرتكاز حجيته عندهم، فلو فرض تحقق الردع من بعضهم كان العمل به تشريعاً بالإضافة إلى أحكامه، كما ذكرناه في أحكام الشارع.

(٢) تعليل لقوله: «لا الأخبار».

(٣) هذا مختص بالبراءة العقلية الراجعة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وأما البراءة الشرعية فهي مستفادة من الأدلة الشرعية من الآيات والروايات والإجماع وكذا الاحتياط الشرعي، كالاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية الذي يقول به

جريانها في مقابل خبر الثقة بعد الاعتراف ببناء العقلاء على العمل به في أحكامهم العرفية لأن نسبة العقل في حكمه بالعمل بالأصول المذكورة إلى الأحكام الشرعية والعرفية سواء(١).

وأما الاستصحاب فإن أخذ من العقل فلا إشكال في أنه لا يفيد الظن في المقام(٢)، وإن أخذ من الأخبار فغاية الأمر حصول الوثوق بصدورها دون اليقين(٣).

وأما الأصول اللفظية ـ كالإطلاق والعموم ـ فليس بناء أهل اللسان على اعتبارها حتى في مقام وجود الخبر الموثوق به في مقابلها(٤) فتأمل.

الأخباريون.

(١) هذا مسلم إلا أن موضوع الأصول المذكورة عند العقل هو عدم الحجة، والخبر ليس من الحجج العقلية كالعلم، وحجيته عند العقلاء إنما تنفع في أحكامهم، فمع فرض ردع الشارع عن حجيته، لا مجال للتمسك به في أحكامه، بل يتم معه بالإضافة إليها موضوع الأصول المذكورة عند العقل.

(٢) هذا يتم في الخبر إذا كان مانعاً عن حصول الظن على مقتضى الاستصحاب بناء على إن المعيار في الاستصحاب الظن الشخصي. أما بناء على أن المعيار فيه الظن النوعي أو ظن بخلاف مؤدى الخبر فلا يكون الخبر رافعاً لموضوع الاستصحاب حقيقة، بل يتوقف رفعه له على حجيته، فيجري فيه ما سبق في بقية الأصول.

(٣) يعني: فلا تكون من المتواتر أو العلمي، بل من أخبار الآحاد، فالعمل بها موقوف على حجية أخبار الآحاد، ومعها لا مجال للعمل بالاستصحاب في مقابل خبر الواحد.

(٤) هذا مسلم لكنه ناش من بنائهم على حجية الخبر، فمع فرض الردع عنه لعموم أدلة النهي عن العمل بغير العلم لا مجال للخروج به عن الأصول اللفظية

٥- إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد

الخامس: ما ذكره العلامة في النهاية من إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد من غير نكير، وقد ذكر في النهاية مواضع كثيرة عمل فيها الصحابة بخبر الواحد.

التأمل في هذا الوجه

وهذا الوجه لا يخلو من تأمل، لأنه إن أريد من الصحابة العاملين بالخبر من كان في ذلك الزمان لا يصدر إلا عن رأي الحجة عليه السلام فلم يثبت عمل أحد منهم بخبر الواحد، فضلاً عن ثبوت تقرير الإمام عليه السلام له.

وإن أريد به الهمج الرعاع الذين يصغون إلى كل ناعق فمن المقطوع عدم كشف عملهم عن رضاء الإمام عليه السلام، لعدم ارتداعهم بردعه في ذلك اليوم(١).

ولعل هذا مراد السيد رحمه الله حيث أجاب عن هذا الوجه بأنه إنما عمل بخبر الواحد المتأمرون الذين يتجشم التصريح بخلافهم، وإمساك النكير عليهم لا يدل على الرضاء بعملهم.

إلا أن يقال: إنه لو كان عملهم منكراً لم يترك الامام، بل ولا أتباعه النكير على العاملين إظهاراً للحق وإن لم يظنوا الارتداع(٢)، إذ ليست

المذكورة نظير ما سبق في الأصول.

(١) وكذا لو أريد منهم الخاصة الذين عارضوا الحق وأنكروه. ولعل مراد المصنف قدس سره من الهمج الرعاع ما يعمهم.

(٢) كما هو شأنهم في كثير من المسائل التي خالف العامة فيها الحق من المسائل الفرعية والأصولية والسياسات وأصول الحكم وغيرها. ولو فرض السكوت عن الإنكار معهم لأجل التقية فلا يترك الإنكار أمام خصوص شيعتهم المؤتمنين على سرهم.

هـذه المسألة بأعظم من مسألة الخلافة(١) التي أنكرها عليهم من أنكر لإظهار الحق ودفعاً لتوهم دلالة السكوت على الرضاء.

٦- دعوى إجماع الإمامية على وجوب الرجوع إلى الأخبار المدونة

السادس: دعوى الإجماع من الإمامية حتى السيد وأتباعه على وجوب الرجوع إلى هذه الأخبار الموجودة في أيدينا المودعة في أصول الشيعة وكتبهم.

ولعلّ هذا هو الذي فهمه بعض(٢) من عبارة الشيخ المتقدمة عن العدة، فحكم بعدم مخالفة الشيخ للسيد قدس الله سرهما.

وفيه:

المناقشة في هذا الوجه أيضاً

أولاً: أنه إن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بكل واحد واحد من أخبار هذه الكتب فهو مما علم خلافه بالعيان. وإن أريد ثبوت الاتفاق على العمل بها في الجملة على اختلاف العاملين في شروط العمل حتى يجوز

---

(١) الظاهر أن المراد أن خطر الإنكار في هذه المسألة ليس بأعظم من خطر الإنكار في مسألة الخلافة، فإنكارهم في مسألة الخلافة مع عظم الخطر به يقتضي الإنكار في هذه المسألة بطريق أولى لو كانت مورداً للإنكار، فعدم الإنكار ظاهر في الإمضاء.

اللهم إلا أن يقال: إن الإنكار في مسألة الخلافة ليمتاز أهل الحق عن أهل الباطل وليس كالإنكار في غيرها، إذ بعد فرض الامتياز لا يدل السكوت من أهل الحق عن الإنكار على أهل الباطل على إمضاء عملهم. فلاحظ.

(٢) الظاهر أنه المحقق ﷺ في المعارج في كلامه المتقدم في الوجه الأول من وجوه دعوى الإجماع، وهو الذي نقله عنه في المعالم. لكنه لم يتقدم منه إنكار مخالفة الشيخ للسيد ﷺ بل تقدم ذلك من غيره من الأخباريين. فراجع.

أن يكـون المعمول به عند بعضهم مطروحاً عند آخر، فهذا لا ينفعنا إلا في حجيـة ما علم اتفاق الفرقة على العمل بـه بالخصوص وليس يوجد ذلك في الأخبـار إلا نـادراً(١)، خصوصاً(٢) مع ما نرى من رد بعض المشـايخ ـ كالصـدوق والشـيخ ـ بعض الأخبـار المروية المودعـة في الكتـب المعتبرة بضعف السند أو بمخالفة الإجماع أو نحوهما.

وثانياً: أن ما ذكر من الاتفاق لا ينفع حتى في الخبر الذي علم اتفاق الفرقة على قبوله والعمل به، لأن الشرط في الاتفاق العملي أن يكون وجه عمل المجمعـين معلوماً(٣) ألا ترى أنه لو اتفق جماعة يعلم منه رضا الإمام عليه السلام بعملهـم عـلى النظر إلى امرأة لكـن يعلم أو يحتمل أن يكـون وجه نظرهم كونها زوجة لبعضهم وأمّا لآخر وبنتاً لثالث وأم زوجة لرابع وبنت زوجة لخامـس وهكـذا، فهل يجوز لغيرهم ممـن لا محرمية بينه أن ينظـر إليها من جهـة اتفـاق الجماعة الكاشـف عن رضـا الإمام عليه السلام. بل لو رأى شـخص الإمـام عليه السلام ينظـر إلى امرأة فهل يجوز لعاقل التأسي بـه، وليس هذا كله إلا من جهة أن الفعل لا دلالة فيه على الوجه الذي يقع عليه.

فلابد في الاتفاق العملي من العلم بالجهة والحيثية التي اتفق المجمعون

---

(١) بل لو فرض كثرتها ـ كما هو غير بعيد ـ فكثير منها متضمن لمسائل إجماعية فلا يحتاج فيها إلى تلك الروايات.

(٢) متعلق بقوله: «فهذا لا ينفعنا...» والوجه فيه: أنه ظاهر في عدم الإجماع على خصوصية الإيداع في الكتب المذكورة في الحجية. فتأمل.

(٣) وإلا كان العمل مجملاً.

على إيقاع الفعل من تلك الجهة والحيثية، ومرجع هذا إلى وجوب إحراز الموضوع في الحكم الشرعي المستفاد من الفعل.

ففيما نحن فيه إذا علم بأن بعض المجممين يعملون بخبر من حيث علمه بصدوره بالتواتر أو بالقرينة، وبعضهم من حيث كونه ظاناً بصدوره قاطعاً بحجية هذا الظن، فاذا لم يحصل لنا العلم بصدوره ولا العلم بحجية الظن الحاصل منه، أو علمنا بخطأ من يعمل به لأجل مطلق الظن أو احتملنا خطأه فلا يجوز لنا العمل بذلك الخبر تبعاً للمجممين.

الرابع: دليل العقل.

وهو من وجوه، بعضها يختص بإثبات حجية خبر الواحد، وبعضها يثبت حجية الظن مطلقاً أو في الجملة، فيدخل فيه الخبر(١).

أما الأول، فتقريره من وجوه:

الدليل العقلي على حجية الخبر الواحد من وجوه:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بصدور أكثر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام

أولها: ما اعتمدته سابقاً، وهو أنه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم في كون أكثر الأخبار بل جلها إلا ما شذ وندر صادرة عن الائمة عليهم السلام وهذا يظهر بعد التأمل في كيفية ورودها إلينا وكيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم وعدم الاكتفاء بأخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم، حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين.

فقد حكي عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه قال: «جئت إلى الحسن بن

---

(١) يعني: المفيد منه للظن مطلقاً أو في الجملة، أو مطلق خبر الثقة على تفصيل يأتي في محله حسب اختلاف الوجوه.

علي الوشا، وسألته أن يخرج إليّ كتاب العلاء بن رزين وكتاب الأبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما. فقلت: أحب أن أسمعهما. فقال لي: رحمك الله ما أعجلك، اذهب فاكتبهما واسمع من بعد. فقلت له لا آمن الحدثان فقال: لو علمت أن الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإني قد أدركت في هذا المسجد مأة شيخ كل يقول حدثني جعفر بن محمد عليه السلام».

وعن حمدويه عن أيوب بن نوح أنه دفع إليه دفتراً فيه أحاديث محمد بن سنان، فقال: إن شئتم أن تكتبوا ذلك فافعلوا، فإني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا أروي لكم عنه شيئاً، فإنه قال قبل موته: كل ما حدثتكم به فليس بسماع ولا برواية، وإنما وجدته.

شدة اهتمام الأصحاب بتنقيح الأخبار

فانظر كيف احتاطوا في الرواية عمن لم يسمع من الثقات وإنما وجد في الكتب.

وكفاك شاهداً أن علي بن الحسن بن فضال لم يرو كتب أبيه الحسن عنه مع مقابلتها عليه، وإنما يرويها عن أخويه أحمد ومحمد عن أبيه، واعتذر عن ذلك بأنه يوم مقابلته الحديث مع أبيه كان صغير السن ليس له كثير معرفة بالروايات، فقرأها على أخويه ثانياً.

والحاصل: أن الظاهر انحصار مدارهم على إيداع ما سمعوه من صاحب الكتاب أو ممن سمعه منه، فلم يكونوا يودعون الا ما سمعوا ولو بوسائط من صاحب الكتاب ولو كان معلوم الانتساب، مع اطمئنانهم بالوسائط وشدة وثوقهم بهم.

حتى أنهم ربما كانوا يتبعونهم في تصحيح الحديث ورده، كما اتفق للصدوق بالنسبة إلى شيخه ابن الوليد رحمهما الله.

وربما كانوا لا يثقون بمن يوجد فيه قدح بعيد المدخلية في الصدق، ولذا حُكي عن جماعة منهم التحرز عن الرواية عمن يروي عن الضعفاء ويعتمد المراسيل وإن كان ثقة في نفسه، كما اتفق بالنسبة إلى البرقي، بل يتحرزون عن الرواية عمن يعمل بالقياس مع أن عمله لا دخل له بروايته، كما اتفق بالنسبة إلى الاسكافي، حيث ذكر في ترجمته أنه كان يرى القياس فترك رواياته لأجل ذلك.

وكانوا يتوقفون في روايات من كان على الحق فعدل عنه وإن كانت كتبه ورواياته حال الاستقامة، حتى أذن لهم الإمام عليه السلام أو نائبه، كما سألوا(١) العسكري عليه السلام عن كتب بني فضّال وقالوا إن بيوتنا منها مُلاء فأذن عليه السلام لهم، وسألوا الشيخ أبا القاسم بن روح عن كتب ابن أبي عزاقر التي صنفها قبل الارتداد عن مذهب الشيعة حتى أذن لهم الشيخ في العمل بها.

والحاصل: أن الأمارات الكاشفة عن اهتمام أصحابنا في تنقيح الأخبار في الأزمنة المتأخرة عن زمان الرضا عليه السلام أكثر من أن تحصى للمتتبع.

---

(١) تقدم من المصنف قدس سره الاستشهاد بذلك عند الكلام في الاستدلال بالسنة وظاهره هناك أن روايتهم في حال الخروج عن الحق لا في حال الاستقامة، وقد تقدم بعض الكلام هناك. فراجع.

الداعي إلى هذا الاهتمام

والداعي إلى شدة الاهتمام ـ مضافاً إلى كون تلك الروايات أساس الدين وبها قوام شريعة سيد المرسلين، ولذا قال الإمام عليه السلام في شأن جماعة من الرواة: لولا هؤلاء لاندرست آثار النبوة وأن الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في كتبهم المؤلفة في التواريخ(١) التي لا يترتب على وقوع الكذب فيها أثر ديني، بل ولا دنيوي، فكيف في كتبهم المؤلفة لرجوع من يأتي إليها في أمور الدين على ما أخبرهم الإمام عليه السلام بأنه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون إلا بكتبهم وعلى ما ذكره الكليني في ديباجة الكافي من كون كتابه مرجعاً لجميع من يأتي بعد ذلك ـ :

دسّ الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام

ما تنبهوا(٢) له ونبههم عليه الائمة عليهم السلام من أن الكذابة كانوا يدسون الأخبار المكذوبة في كتب أصحاب الأئمة، كما يظهر من الروايات الكثيرة.

منها: أنه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال: «إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون الأحاديث إلى يومنا هذا في كتاب أصحاب أبي عبد الله».

ومنها: ما عن هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان

---

(١) يعني: إذا كان قصد المؤلف التاريخ، لا التضليل والتدليس، كما هو المشاهد في كثير من كتب التاريخ.

(٢) خبر لقوله: «والداعي إلى شدة الاهتمام».

المغيرة بن سعيد لعنه الله يتعمد الكذب على أبي، ويأخذ كتب أصحابه، وكان أصحابه المسترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي، فيدفعونها إلى المغيرة، فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها إلى أبي عبد الله عليه السلام ...» الحديث.

ورواية الفيض بن المختار المتقدمة في ذيل كلام الشيخ(١)، إلى غير ذلك من الروايات.

وظهر مما ذكرنا: أن ما علم إجمالاً من الأخبار الكثيرة من وجود الكذابين ووضع الحديث فهو إنما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علمي الحديث والرجال بين أصحاب الائمة(٢).

مع أن العلم بوجود الأخبار المكذوبة إنما ينافي دعوى القطع بصدور الكل التي تنسب إلى بعض الأخباريين، أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولا ينافي ذلك ما نحن بصدده من دعوى العلم الإجمالي بصدور أكثرها أو

---

(١) تقدمت في رد كلام بعض الأخباريين الذي وافق صاحب المعالم في حمل كلام الشيخ على أن الأخبار محفوفة بالقرائن.

(٢) لكن هذا لا ينافي اشتمال ما وصل إلينا على الكذب، لأن قسماً من المنقول مأخوذ من تلك الأعصر.

اللهم إلا أن يدعى تهذيب الأخبار في الأزمنة المتأخرة من تلك الأخبار المكذوبة بعرضها على الأئمة عليهم السلام أو على خلص أصحابهم ممن له الخبرة التامة بتمييز المكذوب من الصحيح، نظير ما تشعر به رواية الفيض بن المختار المشار إليها ولا أقل من كون ذلك بنحو يوجب ارتفاع العلم الإجمالي بوجود المكذوب وإن كان محتملاً.

كثير منها.

بل هذه دعوى بديهية.

والمقصود مما ذكرنا دفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي.

ثم إن هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل(١) المجردة عن القرينة(٢)، وإلا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع، فاذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور(٣)، لأن تحصيل الواقع الذي يجب العمل به إذا لم يكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه، توصلاً إلى العمل بالأخبار الصادرة.

بل ربما يدعى: وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض، والعمل بمظنون الصدور أو بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين(٤).

---

(١) إذ الموافق للأصل لا يقتضي عملاً، لتنجز مورده بالأصل لو كان إلزامياً، وعدم اقتضائه العمل لو لم يكن إلزامياً.

(٢) إذ المحفوف بالقرينة القطعية متميز في نفسه، فلا يكون طرفاً للعلم الإجمالي، ولا يقتضي العمل بغيره من باب الاحتياط.

(٣) فإن اللازم بدواً الاحتياط، والعمل بالجميع لا خصوص المظنون، كما هو مقتضى العلم الإجمالي، وإنما يقتصر على المظنون مع فرض تعذر العمل بالجميع بعسر ونحوه على ما يشير إليه المصنفﷺ هنا، ويأتي بتوضيح في دليل الانسداد إن شاء الله تعالى.

(٤) بل اللازم أولاً وبالذات العمل بما يتضمن التكليف من المتعارضين دون

والجواب عنه:

المناقشة الأولى في الوجه الأول

أولاً: أن وجوب العمل بالأخبار الصادرة إنما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار، فالعمل بالخبر الصادر عن الإمام عليه السلام إنما يجب من حيث كشفه عن حكم الله الواقعي(١) فحينئذ نقول: إن العلم الإجمالي ليس مختصاً بهذه الأخبار، بل نعلم إجمالاً بصدور أحكام كثيرة عن الأئمة، لوجود تكاليف كثيرة، وحينئذٍ فاللازم أولاً الاحتياط، ومع تعذره أو تعسره، أو قيام الدليل على عدم وجوبه، يرجع إلى ما أفاد الظن بصدور الحكم الشرعي التكليفي عن الحجة عليه السلام سواء كان المفيد للظن خبراً أو شهرة أو غيرهما، فهذا الدليل لا يفيد حجية خصوص الخبر، وإنما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحجّة وإن لم يكن خبراً.

فإن قلت: المعلوم صدور كثير من هذه الأخبار التي بأيدينا، وأما صدور الأحكام المخالفة للأصول غير مضمون هذه الأخبار فهو غير معلوم لنا ولا مظنون.

النافي لتقديم احتمال التكليف ولو كان ضعيفاً مع العلم الإجمالي به، فلابد في وجه الاقتصار على المظنون من الرجوع إلى ما سبق من فرض تعذر العمل بجميع ما يتضمن التكليف.

(١) أما بناء على الطريقية فواضح، وأما بناء على السببية فلان وجوب العمل بالأمارة إنما هو بعد فرض حجيتها وقيامها، لا بمحض وجودها الواقعي، فمع فرض عدم ثبوت حجية أخبار الآحاد في أنفسها لا وجه لوجوب العمل بها مع العلم الإجمالي إلا الوصول بها إلى الواقع المطلوب المعلوم بالإجمال.

قلت: العلم الإجمالي وإن كان حاصلاً في خصوص هذه الروايات التي بأيدينا، إلا أن العلم الإجمالي حاصل أيضاً في مجموع ما بأيدينا من الأخبار ومن الأمارات الأخر المجردة عن الخبر التي بأيدينا المفيدة للظن بصدور الحكم عن الإمام عليه السلام، وليست هذه الأمارات خارجة عن أطراف العلم الإجمالي الحاصل في المجموع، بحيث يكون العلم الإجمالي في المجموع مستنداً إلى بعضها، وهي الأخبار، ولذا لو فرضنا عزل طائفة من هذه الأخبار(١) وضممنا إلى الباقي مجموع الأمارات الأخر كان العلم

---

(١) الظاهر أنه يريد بالعزل عزل مقدار يوجب خروج الباقي عن العلم الإجمالي وانقلاب الشبهة فيه إلى شبهة بدوية، فإن هذا الباقي لو ضم إلى بقية الأمارات فإن حصل العلم الإجمالي كشف عن دخل بقية الأمارات في العلم الإجمالي وعدم خصوصية الخبر فيه وإلا فضم موارد الشبهة البدوية إلى مثلها لا يوجب العلم الإجمالي لكن دعوى حصول العلم الإجمالي تحتاج إلى إثبات.

فالعمدة في وجه لزوم العمل على طبق العلم الإجمالي الكبير هو عدم انحلاله بالعلم الإجمالي في خصوص الأخبار، لا لعدم وفاء المعلوم في الثاني بالمعلوم في الأول ـ كما قد يظهر من المصنف قدس سره ـ بل لعدم خصوصية الأخبار من بين الأمارات في التنجز بعد فرض عدم حجيتها في أنفسها، فإن بين مواردها موارد بقية الأمارات الظنية عموماً من وجه، وكما لا يعلم بوجود تكاليف في غير موارد الأخبار من موارد الأمارات كذلك لا يعلم بوجود تكاليف في غير موارد سائر الأمارات من موارد الأخبار، وحينئذ فالعمل بالعلم الإجمالي في الأخبار وإهمال العلم الإجمالي في الأمارات ليس أولى من العكس.

نعم لو أمكن الاقتصار على موارد اجتماع جميع الأمارات من الأخبار وغيرها للعلم الإجمالي بوجود التكاليف فيها كان انحلال العلم الإجمالي الكبير به في محله.

الإجمالي بحاله.

فهنا علم إجمالي في الأخبار، وعلم إجمالي حاصل بملاحظة مجموع الأخبار وسائر الأمارات المجردة عن الخبر، فالواجب مراعاة العلم الإجمالي الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الأول.

نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بوجود شياه محرمة في قطيع غنم، بحيث يكون نسبته إلى كل بعض منها كنسبته إلى البعض الآخر، وعلمنا أيضاً بوجود شياه محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم، بحيث لو لم يكن من الغنم إلا هذه علم إجمالاً بوجود الحرام فيها أيضاً، والكاشف عن ثبوت العلم الإجمالي في المجموع ما أشرنا إليه سابقاً من أنه لو عزلنا من هذه الطائفة الخاصة التي علم بوجود الحرام فيها قطعة توجب انتفاء العلم الإجمالي فيها وضممنا إليها مكانها باقي الغنم حصل العلم الإجمالي بوجود الحرام فيها أيضاً وحينئذ فلابد من أن نجري حكم العلم الإجمالي في تمام الغنم إما بالاحتياط أو بالعمل بالمظنة لو بطل وجوب الاحتياط، وما نحن فيه من هذا القبيل. ودعوى أن سائر الأمارات المجردة لا مدخل لها في العلم الإجمالي وأن هنا علماً إجمالياً واحداً بثبوت الواقع بين الأخبار خلاف الإنصاف(١).

إلا أن الظاهر عدم إمكان الاقتصار عليها، لعدم وفائها بالمعلوم بالإجمال، بل يعلم بوجود تكاليف في غيرها من موارد انفراد بعض الأمارات لكثرة الوقائع المذكورة، فلا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي الكبير.

(١) خبر قوله: «ودعوى...». ثم إن الوجه في بطلان الدعوى المذكورة واضح، مع تداخل موارد الأخبار مع موارد بقية الأمارات في في كثير من الموارد،

المناقشة الثانية في الوجه الأول

وثانياً: أن اللازم من ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار(١)، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر إنما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به، وحينئذ فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به، وكل خبر لم يحصل الظن بكون

فإن ترجيح الأخبار وخصوصيته في العلم الإجمالي بلا مرجح.

إن قلت: ذكروا أنه قبل الفحص عن الأحكام يعلم إجمالاً بثبوت الأحكام في الشريعة، وأن هذا العلم منحل بالعلم الإجمالي بوجود أحكام في ضمن الطرق الشرعية لو فحصنا عنها لعثرنا عليها. ولولا هذا الانحلال لا مجال للرجوع إلى الأصل بعد الفحص، لبقاء الاحتمال معه. وهذا يقتضي خصوصية الطرق الشرعية في العلم الإجمالي، ولذا انحل العلم الإجمالي الكبير.

قلت: وجه خصوصية الطرق المجعولة تنجز مضمونها على كل حال بعد فرض حجيتها واعتبارها ومع تنجزه على كل حال ينحل العلم الإجمالي الكبير.

أما مع غض النظر عن حجيتها فهي كسائر أطراف العلم الإجمالي الكبير لا تقتضي انحلاله، ولا ختصاص التنجز بها من بين الأمارات كما قد يظهر بالتأمل جيداً.

ومن الظاهر أن المفروض في المقام عدم ثبوت حجية الخبر في نفسه حتى يختص من بين غيره من الأمارات بالتنجز. ويأتي إن شاء الله تعالى في خاتمة مبحث البراءة والاشتغال ما يتعلق بالمقام.

(١) يعني: أن اللازم في ترجيح بعض الأخبار على بعض في مقام العمل بعد فرض تعذر العمل بالجميع هو ترجيح ما يظن مطابقته للواقع ولو لم يظن بصدوره، وترك ما لا يظن بمطابقته للواقع وإن ظن بصدوره، كما لو احتمل صدوره تقية أو لوجه آخر غير بيان الحكم الواقعي.

مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور، فالعبرة بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن الصدور.

المناقشة الثالثة في الوجه الأول أيضاً

وثالثاً: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف، لأنه الذي يجب العمل به، وأما الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها(١).

نعم يجب الإذعان بمضمونها(٢) وإن لم يعرف بعينها.

وكذلك لا يثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر

---

(١) ولذا ذكرنا أن مقتضى العلم الإجمالي العمل في المتعارضين بالخبر المثبت دون النافي.

لكن لا يخفى أنه إذا فرض كون العلم الإجمالي المنجز هو خصوص العلم بصدور الأخبار الراجع إلى العلم بصدور الأحكام المتضمنة لها، ففي موارد الأخبار النافية يجوز كما يجوز الرجوع إلى الأصل بعد عدم المنجز لاحتمال التكليف بها كما يجوز الرجوع له في موارد فقد النص، وهو لا يختلف عن العمل بالخبر النافي بحسب النتيجة.

الا أن يكون الأصل مثبتاً للتكليف أو يكون المورد داخلاً في عموم حجة تقتضي التكليف، حيث لا مجال للرجوع إلى الأصل النافي حينئذ. وسيأتي الكلام في ذلك.

هذا وكان الأولى للمصنفؒ أن يقول: «وأما الأخبار النافية...» ولا وجه لتخصيص الصادرة بالكلام، إذ ما يعلم بصدوره لا إشكال في حجيته، وإنما الكلام فيما اشتبه حاله من الأخبار النافية.

(٢) يعني إجمالاً، لوجوب التسليم لهمؑ وقبول ما صدر منهم.

الكتاب والسنة القطعية(١).

والحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الأصول العمليـة والأصول اللفظية مطلقاً، وهـذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية، بل كلها فانتظر.

الوجه الثاني من الدليل العقلي على حجية الخبر الواحد: ما ذكره الفاضل التوني

الثاني: ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمـدة للشـيعة ـ كالكتب الأربعـة ـ مع عمل جمع به من غير رد ظاهر

---

(١) لأن وجوب العمل من باب الاحتياط بالخبر لا يقتضي صرف اليد به عن الحجج وهي الظواهر المذكورة، بل اللازم العمل بالحجج المذكورة في مورد العلم الإجمالي المذكور، وتكون كالشارح المميز لاطراف العلم الإجمالي الموجب للاحتياط.

اللهم إلاّ أن يدعى العلم الإجمالي بمخالفة الظواهر المذكورة للواقع، وإنها مخصصة أو مقيدة، فتسقط عن الحجية بعد فرض عدم حجية الأخبار المبينة للمراد منها. وحينئذ يلزم العمل على مقتضى العلم الإجمالي السابق الموجب للاحتياط بالوجه السابق وإن لزم الخروج عن مقتضى الظواهر المذكورة.

وكذا الحال في الأصول النافية، فإنها تسقط بالعلم الإجمالي بمخالفة بعضها للواقع، ويتعين العمل بالعلم الإجمالي السابق.

وأما الأصول المثبتة فإن أمكن العمل بها جميعاً تعين، وإن لزم منه عسر أو حرج أو محذور مانع من العمل بها تعين سقوطها أيضاً كالأصول النافية وكذا بناءً على عدم جريان الأصول ذاتاً مطلقاً ولو كانت مثبتة للتكليف مع العلم بمخالفة بعضها للواقع، كما هو مختار المصنف ﷺ، فيتعين العمل بالأخبار على الوجه السابق. نعم لا يكون العمل على طبق الخبر مبنياً على كونه حجة وبنحو التعبد بل يؤتى به برجاء المطلوبية احتياطاً.

بوجوه، قال:

الأول: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، سيما بالأصول الضرورية ـ كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها ـ مع أن جل أجزائها وشرائطها وموانعها إنما يثبت بالخبر الواحد الغير القطعي، بحيث يقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، ومن أنكر فإنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان». انتهى.

ويرد عليه:

المناقشة فيما أفاده الفاضل التوني

أولاً: أن العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشرائط بين جميع الأخبار(١)، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره، ومجرد وجود العلم الإجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالي، كما عرفت في الجواب الأول عن الوجه الأول، وإلا لما(٢) أمكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي، كأخبار العدول مثلاً فاللازم حينئذ إما الاحتياط والعمل بكل خبر دل

---

(١) بل بين جميع الأمارات، ولا خصوصية للأخبار، بل بين جميع موارد الاحتمال وإن لم تكن هناك أمارة، ولا أثر للأخبار وبقية الأمارات بعد فرض عدم ثبوت حجيتها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

(٢) قيل: إن الظاهر زيادة (لما)، وأن المراد انه لو ادعي اختصاص المنجزية بالعلم الإجمالي بهذه الطائفة أمكن إخراج بعض هذه الطائفة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي، فيلزم العمل بخصوصه لا بتمام أفراد هذه الطائفة.

على جزئية شيء أو شرطيته، وإما العمل بكل خبر ظن صدوره(١) مما دل على الجزئية أو الشرطية.

إلا أن يقال: إن المظنون الصدور من الأخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط.

وثانياً: أن مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها(٢)، خصوصاً إذا اقتضى الأصل الشرطية والجزئية(٣).

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب هداية المسترشدين

الثالث: ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً، وقد لخصناه لطوله.

وملخصه:

أن وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالإجماع، بل الضرورة، والأخبار المتواترة(٤)، وبقاء هذا التكليف أيضاً بالنسبة إلينا ثابت بالأدلة

---

(١) لكن عرفت أن اللازم عدم الاقتصار على الأخبار. كما عرفت في الوجه السابق أن الرجوع إلى الظن إنما هو بعد تعذر العمل بالجميع، وأن اللازم ترجيح مظنون المطابقة للواقع لا مظنون الصدور.

(٢) لما سبق في الوجه الأول من عدم الاثر للعلم الإجمالي بصدور النافي.

(٣) لما عرفت من عدم اقتضاء العلم الإجمالي حجية الأخبار بنحو ترفع به اليد عن الحجج والأصول، وإنما يقتضيه العمل به من باب الاحتياط حيث لا حجة على الخلاف نعم لو فرض سقوط الظواهر عن الحجية للعلم الإجمالي بمخالفتها للواقع لم تمنع من الرجوع لمقتضى العلم الإجمالي.

(٤) لعله يشير إلى مثل حديث الثقلين، وحديث: مثل أهل بيتي فيكم كمثل

المذكورة، وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليها على وجه يحصل العلم بهما بالحكم(١) أو الظن الخاص به فهو، وإلا فالمتبع هو الرجوع إليهما على وجه يحصل الظن منهما.

هذا حاصله وقد أطال قدس الله سره في النقض والإبرام بذكر الإيرادات والأجوبة على هذا المطلب.

المناقشة فيما أفاده صاحب الهداية

ويرد عليه: أن هذا الدليل بظاهره عبارة أخرى عن دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة أو مطلقاً، وذلك(٢) لأن المراد بالسنة

سفينة نوح ونحوهما مما دلّ على وجوب الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام وقبول قولهم والتمسك بهم وإلا فالتمسك على حجية مطلق السنة بما فيها سنة النبي صلى الله عليه وآله بالأخبار المتواترة مستلزم للدور. إلا أن يريد بالسنة حكايتها بخبر الواحد، كما سيأتي احتماله لكن سيأتي إنكار الضرورة عليه.

(١) هكذا في أكثر النسخ. وهو المناسب للمنقول من كلام المحقق المذكور وعن بعضها حذف كلمة: (بالحكم)، وعليه فيبقى ضمير (به) في قوله: «أو الظن الخاص به» بلا مرجع.

وكيف كان فإن كان وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة لموضوعيتهما لزم حذف كلمة: (بالحكم) وكلمة (به)، إن كان وجوب الرجوع إليهما لأجل تحصيل الأحكام الشرعية ومعرفتها كان إثباتها في محله.

(٢) هذا التوجيه لا يقتضي رجوع الدليل المذكور إلى دليل الانسداد، لابتناء دليل الانسداد على وجوب امتثال الأحكام الواقعية الشرعية، فإذا لم يتيسر العلم بذلك ولا الظن الخاص تعين الاكتفاء بالظن المطلق ولو من غير الكتاب والسنة، أما هذا التوجيه فيبتني على وجوب الرجوع للكتاب والسنة لخصوصيتهما، لا من حيث التوصل بهما إلى الأحكام الشرعية الواجبة الامتثال، ولذا كان مقتضاه وجوب

هـو قول الحجـة أو فعله أو تقريـره، فاذا وجب علينا الرجـوع إلى مدلول

تحصيل العلم بها أو الظن الخاص وبعد تعذرهما يكتفى بالظن المطلق بها لا بالحكم الشرعي من غير طريقهما.

فالذي ينبغي أن يقال: إن وجوب الرجوع للكتاب والسنة في مقام العمل ليس وجوباً نفسياً استقلالياً، بل هو طريقي لإحراز التكاليف الشرعية بهما المفروض لزوم امتثالها، فالمتنجز حقيقة هي التكاليف الشرعية المنكشـفة بهما. وحينئذ فبالإضافة إلى تلـك التكاليف يجـب تحصيل العلم التفصيلي أو الإجمالي أو الظن الخاص بالامتثال، ومـع التعـذر يتعين الرجوع إلى الظن في الجملة ـ على ما يأتي في دليل الانسـداد ـ من دون خصوصية للكتاب والسنة.

وأمـا وجـوب الرجوع إلى الكتاب والسـنة في مقـام الإحراز فهـو راجع إلى حجيتهـما، فيختص بما يعلم أنه مفاد للكتاب والسـنة أو يظن به بالظن الخاص، ولا وجـه للزوم الانتقال للظن المطلق بهما مع تعذرهما، لعدم الدليل على اهتمام الشـارع الأقـدس بالرجوع إليهما في مقام العمل، وليس هـو كامتثال الأحكام الشرعية التي يلزم من ترك امتثالها الخروج عن الدين، كما يأتي التعرض له في دليل الانسـداد.

نعم يجب الإذعان بمضمون الكتاب والسنة مع قطع النظر عن العمل، لكنه يمكن تحصيل ذلك بالإذعان بهما إجمالاً لو فرض عدم معرفتهما تفصيلاً، ولا موجب للرجـوع إلى الظـن الخـاص ـ فضلاً عن العام ـ في مقام الإذعـان، وإنما يحتاج إليه في مقـام العمل، وقـد عرفت أن وجـوب الرجوع إليهـما فيه طريقي لتنجـز التكاليف الشرعية، فيجري ما سبق، لا نفسي.

ثـم أنه لـو فرض قيام الدليل عـلى وجوب الرجوع إليهـما في مقام العمل مع قطـع النظر عن التوصـل بهما إلى التكاليف الواقعية اتجه الرجـوع إلى الظن العام بهما بعد تعذر العلم والظن الخاص. وعليه يتجه ما سيذكره المصنف﵀.

لكنه لا دليل على ذلك، بل الدليل على عدمه، كما قد يظهر بالتأمل.

الكتاب والسنة ولم نتمكن من الرجوع إلى ما علم أنه مدلول الكتاب أو السنة تعين الرجوع باعتراف المستدل إلى ما يظن كونه مدلولاً لأحدهما(١)، فإذا ظننا أن مؤدى الشهرة أو معقد الإجماع المنقول مدلول للكتاب، أو لقول الحجة أو فعله أو تقريره، وجب الأخذ به، ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولاً لأحد هذه الثلاثة من جهة حكاية أحدها التي تسمى خبراً وحديثاً في الاصطلاح.

نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل(٢) الظن الحاصل بحكم الله من أمارة لا يظن كونها مدلولاً لأحد الثلاثة، كما إذا ظن بالأولوية العقلية أو الاستقراء أن الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة، أو قطعنا بعدم صدوره عنه عليه السلام(٣) إذ ربّ حكم واقعي لم يصدر عنهم، وبقي مخزوناً عندهم، لمصلحة من المصالح.

لكن هذا نادر جداً للعلم العادي(٤) بأن هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب أو ببيان الحجة قولاً أو فعلاً أو تقريراً، فكل

---

(١) هذا موقوف على وجوب الرجوع إليهما في مقام العمل، لا من حيث التوصل بها إلى الأحكام الشرعية المتنجزة، وهو أجنبي عن دليل الانسداد، كما عرفت.

(٢) هذا وإن خرج عن هذا الدليل الا أنه لا يخرج عن دليل الانسداد، فلا وجه لإرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد، كما تقدم.

(٣) ولو لعدم كونه محلاً للابتلاء حتى يحتاج إلى بيان.

(٤) هذا مختص بما هو عام البلوى في عصر المعصومين عليهم السلام دون غيره من المستحدثات ـ كالتدخين ـ وما يقل الابتلاء به في عصرهم عليهم السلام.

ما ظن من أمارة بحكم الله تعالى فقد ظن بصدور ذلك الحكم عنهم.

والحاصل: أن مطلق الظن بحكم الله ظن بالكتاب أو السنة(١) ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار الكتاب والسنة الظنية.

فإن قلت: المراد بالسنة الأخبار والأحاديث، والمراد أنه يجب الرجوع إلى الأخبار المحكية عنهم، فإن(٢) تمكن من الرجوع إليها على وجه يفيد العلم فهو، وإلا وجب الرجوع إليها على وجه يظن منه بالحكم.

قلت: مع أن السنة في الاصطلاح عبارة عن نفس قول الحجة أو فعله أو تقريره، لا حكاية أحدها، يرد عليه.

أن الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة وهو الإجماع والضرورة الثابتة من الدين أو المذهب، وأما الرجوع إلى الأخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع والضرورة من الدين التي ادعاها المستدل(٣)،

---

(١) يعني: فيما تعم به البلوى في عصر المعصومين عليهم السلام.

(٢) لو فرض قيام الدليل على وجوب الرجوع للسنة بالمعنى المذكور فلا وجه للتفصيل فيه بين ما يوجب العلم وما يوجب الظن، بنحو يكون الرجوع للثاني بعد تعذر الرجوع للأول، بل إن فرض اختصاص الدليل بما يوجب العلم لم يجز الرجوع لما يوجب الظن ولو مع تعذره، وإن فرض عموم الدليل لما يوجب الظن وجب الرجوع إليه ولو مع تيسر العلم، وعلى كلا الحالين فالدليل على الحجية ليس حكم العقل.

(٣) ولا مجال للاستدلال على حجيتها بالإجماع والضرورة المتقدمين، فإنه نظير التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فإن غاية الأمر دعوى إجماع الإمامية عليه في الجملة(١)، كما ادعاه الشيخ والعلامة ﴿رحمهما الله﴾ في مقابل السيد واتباعه ﴿رحمهم الله﴾.

وأما دعوى الضرورة من الدين والأخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فليست في محلها(٢). ولعل هذه الدعوى قرينة على أن مراده من السنة نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، لا حكايتها التي لا توصل إليها على وجه العلم.

نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات الغير العلمية لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه:

توضيحه: أن لنا في المقام أمران:

الأول: حجية الكتاب والسنة على الأحكام الواقعية.

الثاني: حجية الأخبار على ثبوت السنة والإجماع والضرورة والأخبار المتواترة إنما تقتضي الأول دون الثاني، والتمسك بها لإثبات السنة المحكية بالأخبار من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية من طرف العام الذي لا إشكال في عدم جوازه، بل المتعين التمسك بأصالة عدم الحجية.

(١) ولو أريد هذا كان تمسكاً بالإجماع لا بدليل العقل.

(٢) لا يبعد دعوى تواتر الأخبار بحجية الخبر في الجملة، كما يظهر بما سبق عند الاستدلال على حجية الخبر بالسنة.

لكن الدليل حينئذ هو الأخبار المذكورة لا دليل العقل، لدلالتها على المطلوب من دون ضميمة مقدمة عقلية، ولا يكون الدليل عقلياً الا بإرادة الإجماع والضرورة والتواتر على حجية السنة الواقعية حتى يكون الانتقال من ذلك إلى حجية الخبر بضميمة مقدمة عقلية بالوجه الذي ذكره ﴿رحمه الله﴾.

أنـه إن أراد لـزوم الخروج عن الديـن من جهة العلـم بمطابقة كثير منهـا للتكاليـف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفـع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلاً، فهذا يرجع إلى دليل الانسـداد(١) الذي ذكروه لحجية الظن، ومفاده ليس إلا حجية كل أمارة كاشفة عن التكليف الواقعي.

وإن أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الأخبـار(٢) حتـى لا يثبت به غير الخـبر الظني من الظنـون، ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر، فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه. فراجع.

حاصل الكلام في أدلة حجية الخبر الواحد

هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر، وقد علمت دلالة بعضها(٣) وعدم دلالة البعض الاخر.

والإنصـاف أن الـدال منهـا لم يدل إلا عـلى وجوب العمـل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمـؤداه(٤)، وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لا يعتني به العقلاء، ولا يكون عندهم موجباً للتحير والتردد الذي لا ينافي حصول

---

(١) إذ المـدار فيـه على العلم الإجمـالي بالتكاليف الشرعيّـة الموجب لتنجزها جميعاً، كما هو مبنى دليل الانسداد.

(٢) ومقتضـاه تنجـز خصوص الأحكام التي هي مضمـون الأخبار دون ما عداها من الأحكام الشرعيّة، لخروجها عن العلم الإجمالي المذكور.

(٣) العمدة في ذلك الأخبار والإجماع، على ما سبق تفصيل الكلام فيها.

(٤) تقـدّم الـكلام في ذلك في آخر الكلام في الاسـتدلال بالكتاب، وفي آخر الكلام في الاستدلال بالسنة. فراجع.

مسمى الرجحان كما نشاهد في الظنون الحاصلة بعد التروي في شكوك الصلاة(١) فافهم، وليكن على ذكر منك لينفعك فيما بعد.

---

(١) فإنه وإن كان يكفي فيها مسمى الرجحان إلا أنه لا يرفع التحير والتردد.

المحتويات

التجري

القطع الحاصل من المقدمات العقلية

قطع القطاع

العلم الإجمالي

المقصد الثاني

في الظن

الظنون المعتبرة

حجية ظواهر الكتاب

حجية الظواهر في حق من لم يقصد بالإفهام

حجية قول اللغويين

حجية الإجماع المنقول

المتواتر المنقول

حجية الشهرة

حجية خبر الواحد